رجسٹرڈ نمبر اے ۸۱۴ جولائی ۱۹۳۹ء

معارف

مجلس المصنفین دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

سید سلیمان ندوی

قیمت :- پانچ روپیہ (۵) سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

سیرۃ النبیؐ

رسول اللہ صلعم کے حالات وغزوات، اخلاق وعادات اور تعلیم وارشاد کا یہ عظیم الشان کتابی ذخیرہ جس کا نام **سیرۃ النبیؐ** عام طور سے مشہور ہے، مسلمانون کے موجودہ ضروریات کو سامنے رکھکر صحت واہتمام کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے،

ابتک اس کتاب کے پانچ حصّے شائع ہو چکے ہین، پہلے مین ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالات اور غزوات ہین، اور ابتدا مین ایک نہایت مفصل مقدمہ لکھا گیا ہے جسمین فن سیرت کی تنقید وتاریخ ہے، دوسرے حصہ مین تکمیل دین، تاسیس حکومت الٰہی، وفات، اخلاق وعادات، اعمال وعبادات اور اہلبیت کرام کے سوانح کا مفصل بیان ہے، تیسرے حصہ مین آپ کے معجزات وخصائص پر بحث ہے اسمین سب سے پہلے عقلی حیثیت سے معجزات پر متعدد اصولی بحثین کیگئی ہین، پھر ان معجزات کی تفصیل ہے جو بروایات صحیحہ ثابت ہین، اسکے بعد ان معجزات کے متعلق غلط روایات کی تنقید وتفصیل کیگئی ہے، چوتھے حصہ مین ان اسلامی عقائد کی تشریح ہے جو آپکے ذریعہ مسلمانون کو تعلیم کئے گئے ہین کوشش کی گئی ہے کہ اس مین قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے اسلام کے عقائد لکھے جائین، پانچوین حصہ مین عبادت کی حقیقت، عبادات کی تفصیل وتشریح اور ان کے مصالح وحکم کا بیان ہے اور دوسرے مذاہب کے عبادات سے ان کا مقابلہ وموازنہ ہے، چھٹے حصہ میں حقوق، فضائل، اور آداب کے عنوانون اور اسکی ذیلی سرخیوں کے تحت اخلاقی تعلیمات کی تفصیل ہے، حجم ۶۱۲ صفحے قیمت قسم اول عہ قسم دوم للعہ

قیمت باختلاف کاغذ حصہ اول تقطیع خورد للعہ، حصہ دوم تقطیع کلاں سے تقطیع خورد صہ وعہ حصہ سوم تقطیع کلاں سے، للعہ، تقطیع خورد معہ وصہ حصہ چہارم تقطیع کلاں مصہ وسے تقطیع خورد میعہ فصہ، حصہ پنجم تقطیع کلاں صہ، وللعہ

(منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ)

دائرۃ المعارف

یعنی

معارف اعظم گڈھ

کی

۴۴ ویں جلد

از

جولائی ۱۹۳۹ء تا دسمبر ۱۹۳۹ء

مرتبہ

سید سلیمان ندوی

مطبع معارف پریس اعظم گڈھ

فہرست مضمون نگاران معارف

جلد ۴۴

جولائی ۱۹۳۹ء تا دسمبر ۱۹۳۹ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

فہرست مضامین

جلد ۴۴

جولائی سنہ ۱۹۳۹ تا دسمبر سنہ ۱۹۳۹ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

جلد ۴۴ | ماہ جمادی الاول ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۳۹ء | عدد ۱

مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شذرات

مئی اور جون ۳۹ء کے معارف مین "بعض پرانے نقطون کی نئی تحقیق" اور "تہنید" پر جو دو مضمون نکلے ہین، بحمد اللہ کہ انھون نے اہل علم کی نظر مین اعتبار پایا، نواب صدر یار جنگ مولنٰا شروانی اور ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے اپنے کرم نامون مین اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے مزید کرم یہ کیا ہے، کہ استدراک کے طور پر پہلے مضمون پر بہت کچھ اضافہ کیا ہے، یہ تحریرین اگلے معارف مین ناظرین کے سامنے آئینگی،

سیرۃ النبیؐ کی چھٹی جلد پر جو ابھی نکلی ہے جن دوستون نے اظہار خیال کیا ہے، ان میں سے سب سے اہم ہمارے دوست مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی کا بیان ہے، وہ ایک خط مین لکھتے ہین کہ "اسلام کے فلسفۂ اخلاق پر اتنا جامع بیان، اردو کیا عربی مین بھی نہین،" اسی لئے موصوف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ سیرت کی اس جلد پر ایک تبصرہ لکھکر تالیف اور مؤلف دونون کو ممنون کریں، خدا کرے یہ وعدہ جلد وفا ہو، تاکہ غالب کی طرح ہمیں اپنے جینے کو اس کی بے اعتباری کی دلیل نہ ٹھہرانی پڑے،

لکھنؤ میں شیعہ سنی بحث نے جو خطرناک صورتِ حال پیدا کی ہے اس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے، لکھنؤ شیعہ اصحاب کی راجدھانی تھی، وہان صدیون سے علانیہ مدحِ صحابہ جرم تھی، اور یہ جرم وراثۃً حکومت برطانیہ کے عہد تک ممنوع ہوتا چلا آتا رہا، سنیون نے غالباً ۱۹۰۵ء سے اس کے خلاف احتجاج شروع کیا اور آخر چونتیس ۳۴ پنتیس ۳۵ برس کی جد وجہد کے بعد اب کامیاب ہوے، اور ان کا حق ملا کہ سال میں ایک دن وہ علانیہ مدحِ صحابہ کر سکین، گو کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی برسرِ بازار بیم

مدح خوانی اور اس کے لئے سڑکون اور بازارون میں جلوس نکالنا بدعات میں ایک اور نئی بدعت کا اضافہ ہے، تاہم ہم اس لئے اس کی مخالفت نہیں کرتے کہ پچھلی شیعہ حکومت کے ایک ناجائز اور ظالمانہ سرکاری حکم کا منسوخ ہونا شیعہ سنی اتحاد کی راہ کے عوائق و موانع کو کم کرنا ہے کیونکہ اباحت پر قدغن لگاکر اس کو فقہا کی نظر میں واجب العمل بنادیا گیا تھا،

شیعہ اصحاب نے اس کے جواب میں "تبرا" کی دل آزار تحریک جاری کر رکھی ہے، اور لطف یہ کہ اس کی اتنی عظمت بڑھائی ہے کہ اس کو کلام الٰہی کا ہم پایہ بنایا ہے، یعنی وہ تبرا نہیں کہتے، بلکہ تبرا **شریف کی تلاوت** کرتے ہیں، اس کے جواز کا استدلال ان آیتوں سے ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے کفار پر لعنت فرمائی ہے، لیکن شاید سارے احکام الٰہی مین یہی ایک حکم ہے (اگر یہ حکم ہے) جس پر سادات بنی فاطمہ رضی اللہ عنہم سے پہلے سلاطین بنی امیہ نے عمل کیا، اور شیعون مین سلاطین آل بویہ دیلمی نے اپنے عہد میں ان کی تقلید کی، کیا عجیب بات ہے کہ آج محبان اہلبیت کرام کو سنت اہلبیت کی پیروی پر نہین، بلکہ دشمنان اہلبیت کی پیروی پر اصرار ہے! کیا اچھا ہو اگر دونون گروہ اپنی اپنی بدعتون سے از خود احتراز کرین، اور ہر قسم کے ایسے جلسون اور جلوسوں کو یک قلم موقوف کردین جن کی اصل شریعت محمدیہ مین نہین، کہ یہ اختلاف فی الدین نہیں، اختلاف فی البدعات ہے،

مسلمان اخبارون میں اسلام اور مسلمانون کی حفاظت کی غرض سے ہندوستان مین اسلامی تمدنی دائرے (اسلامک کلچرل زون) قائم کئے جانے کی تحریک جاری ہے، ہم نے اب تک اس کو اس قابل بھی نہین سمجھا تھا کہ اس پر اظہار خیال کیا جائے، مگر دیکھا جا رہا ہے کہ اس دائرہ کے تمام نقصوں پر غور کئے بغیر اس کو واقعی اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کا تعویذ سمجھا جا رہا ہے، حالانکہ اس سے زیادہ اسلام اور مسلمانون کے اعتراف شکست کی کوئی اور تجویز نہیں ہو سکتی، اس سے ہزار درجہ بہتر پاکستان

کی تحریک ہے، جس کے کوئی معنی تو ہین،

اسلامی تمدنی منطقہ کی تحریک کے معنی یہ ہین کہ ہندوستان میں اسلام اور مسلمانون کا قدم جہانتک آگے بڑھا ہے اس کو پیچھے لوٹا لیا جائے، اور کسی ایک جگہ ٹھہر کر قدم جما یا جائے، یہ سطرین بہار کے ایک گاؤن میں بیٹھکر لکھی جارہی ہین، اس لئے یہی صوبہ اس وقت مثال مین پیش ہے، اس صوبہ میں مسلمان ۱۴ فیصدی کے قریب ہیں، ان کی پوری آبادی ۴۲ لاکھ کے قریب ہے، اور اس کی بڑی تعداد پورنیہ میں، اور اس کے بعد دربھنگہ مین ہے، اور کم سے کم پٹنہ، مونگیر اور گیا مین ہے، حالانکہ اس صوبہ کے اسلامی تمدن کے مرکز یہی تینون اضلاع ہین، اور پورنیہ اور دربھنگہ میں مسلمان زیادہ تر کاشتکار اور زمیندار ہیں، اب کیا پورنیہ اور دربھنگہ کے مسلمان پٹنہ اور مونگیر اور گیا مین آجائیں، ایسی حالت میں کیا یہاں کے ہندو، ان مہاجر مسلمانون کے بسنے کے لئے زمین اور کھانے کمانے کے لئے جائداد دینگے، اور ان اضلاع کے ہندو یہان سے نکل کر پورنیہ کی خراب آب و ہوا میں رہنا پسند کرین گے، اور اگر پورے صوبہ کے مسلمان بنگال یا یوپی کو ہجرت کرائے جائین تو کیا یہ صوبے ان کو جگہ دے سکتے ہین، اور اگر دیں بھی تو اسلام کا قدم جہانتک آگے بڑھ چکا ہے، اس سے پیچھے ہٹنے کی کوئی معقول وجہ ہوسکتی ہے، کیا یہ اسی غلطی کا اعادہ نہ ہوگا، جو مسلمانوں نے سسلی، جنوبی فرانس، اسپین، مالٹا اور کریٹ وغیرہ رومی جزیرون میں کی ہے، کہ جہان سے ان کی سیاسی طاقت کم ہوگئی وہان سے انھون نے ہجرت اختیار کرلی، اور اسلام کے قدم کو آگے بڑھا بڑھا کر پیچھے ہٹاتے رہے، جس کا نتیجہ آج آنکھون کے سامنے ہے!

مقالات

دنیا میں اسلام

(تلخیص، تحشیہ، تعلیق)

از

(مولانا مسعود عالم ندوی)

"دنیا میں اسلام"[1] (Islam in the world) ڈاکٹر زکی علی مصری کی ایک نئی تصنیف کا نام ہے، جس میں عالم اسلام کے تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے، اور مسلمانانِ عالم کی مختلف دینی اجتماعی وسیاسی تحریکوں پر ناقدانہ نظر ڈالی گئی ہے، کتاب کا موضوع گو عہد حاضر کا اسلام اور مسلمانوں کی حالت ہے، لیکن منطقی تسلسل قائم رکھنے کے لئے تاریخی پس منظر بھی سامنے لاکر رکھدیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، اسلام اور قرآن مجید کی تعلیمات، اسلام کا نظامِ اجتماعی خلافت وغیرہ پر مختصر لیکن جامع اور پر مغز گفتگو کی گئی ہے،

ہر چند کہ ہندوستان اور دوسرے اسلامی ملکون کے باشندے، عالم اسلام اور مسلمانانِ عالم کے فقرے اپنی سیاسی واجتماعی زندگی میں بہ کثرت استعمال کرتے ہیں، لیکن اب تک بہت کم لوگوں

---

[1] Islam in the world، مولفہ ڈاکٹر زکی علی مصری، صفحات ۴۷۰، تقطیع متوسط، کتابت وطباعت دیدہ زیب، کاغذ نفیس، قیمت للعہ ملنے کا پتہ:- شیخ محمد اشرف کشمیری بازار، لاہور، شائع شدہ ۱۹۳۸ء

نے اسلامی دنیا کے موجودہ سیاسی و اجتماعی حالات کا غائر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے، کتاب یا تالیف کا تو خیر کوئی ذکر ہی نہیں، البتہ یورپ کی مختلف استعماری طاقتیں اپنے اغراض کے ماتحت اس قسم کی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرتی رہی ہیں، اور اسی بنا پر انگریزی، فرنچ، جرمن اور دوسری زبانوں میں اسلامی ممالک پر کتابوں کا ایک ذخیرہ فراہم ہو چکا ہے، اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے، لیکن یورپین مصنفین کی کتابیں بڑی حد تک انصاف و صداقت سے معرا ہوتی ہیں، اور وہ واقعات کو اس درجہ مسخ کرنے کے عادی ہیں کہ صحیح نتیجہ تک پہونچنا دشوار ہو جاتا ہے، اسلئے ضرورت تھی کہ کوئی مسلمان صاحب نظر و صاحب قلم اس ذمہ داری کو اپنے سر لے اور شرعی اصطلاح میں سب کی طرف سے "فرض کفایہ" ادا ہو جائے، ان وجوہ کے ماتحت ہم ڈاکٹرز کی علی مصری کی اس نئی اور مفید کتاب کا تہ دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، اور آج کی صحبت میں اس پر ذرا تفصیل سے کچھ کہنا چاہتے ہیں، خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ ایک مسلمان کے قلم سے یہ اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے، (جہاں تک عاجز کی حقیر معلومات کا تعلق ہے) عربی میں ایک کوشش ، بلکہ بلیغ کوشش اس قسم کی ہوئی ہے لیکن اس کی ضمنی حیثیت ایک جامع کتاب کی تیاری میں مانع ہوگئی ، اس کوشش سے میری مراد امیر البیان علامہ شکیب ارسلان مدظلہ کے ان "حواشی" (فٹ نوٹس) سے ہے، جو انھوں نے اسٹاڈرڈ (Stoddard) امریکہ کی کتاب (دی نیو ورلڈ آف اسلام) کے عربی ترجمہ (حاضر العالم الاسلامی) پر سپرد قلم فرمائے ہیں، یہ حواشی معنوی برتری، اور معلومات کی فراوانی کو چھوڑ کر، صرف ضخامت میں بھی اصل کتاب سے تین گونہ زیادہ ہیں، رہی ان حواشی کی معنوی قیمت، سو اس کے متعلق اس قدر کہنا کافی ہے کہ یہ امیر شکیب ارسلان مدظلہ کے پنجاہ سالہ مطالعہ اور مشاہدہ کا نتیجہ ہیں، اور اب تک عالم اسلام کی سیاسی و اجتماعی زندگی پر ایسی پر معلومات کتاب کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی،......

......لیکن جیسا کہ ہم نے ابھی کہا، اسکی ضمنی حیثیت نے کتاب کی قیمت کم کر دی، اور معلومات کا ایسا نایاب ذخیرہ ایک مستقل تصنیف کی صورت اختیار نہ کرسکا، امیر البیان کے حواشی صرف ان مقامات اور ملکوں تک محدود ہیں، جن کے حالات عام طور پر کہیں نہیں ملتے، مصر، شام، عراق، اور اسی طرح ہندوستان کی بعض عظیم الشان تحریکوں کا تذکرہ ان حواشی میں نہیں ملتا، اس کے برعکس ڈاکٹر زکی علی کی "دنیا میں اسلام" گو مختصر لیکن مستقل اور جامع تصنیف ہے، اس لئے وہ بجا طور پر اپنی نوعیت کی پہلی کتاب کہی جا سکتی ہے،

ڈاکٹر زکی علی مصر کے رہنے والے اور اعلیٰ تعلیم یافتہ، ڈاکٹر (طبیب اور سرجن) ہیں، عربی کے علاوہ جرمن، فرنچ اور انگریزی میں بھی اعلیٰ دستگاہ حاصل ہے، ۱۹۳۱ء تک وہ قاہرہ کے سرکاری ہسپتال (قصر العینی) میں سرجن تھے، اس کے علاوہ ان کے دو ذاتی شفاخانے (ڈسپنسری) قاہرہ اور زقازیق (مصر کا ایک شہر) میں کامیابی کے ساتھ چل رہے تھے، ۱۹۳۱ء میں مزید فنی مہارت حاصل کرنے کے لئے انھیں سرکاری وظیفہ ملا، اور وہ یورپ روانہ ہو گئے، عام طور پر ان کا قیام لندن پیرس اور وائنا میں رہا کرتا تھا، اسی دوران میں انھیں عالم اسلام کے حالات سے دلچسپی ہوئی اور وہ مختلف اخبارات اور رسالوں میں، متنوع عنوانات پر مضامین لکھنے لگے، "الفتح" (مصر) "الهدایة" (عراق) "البلاغ" (مصر) "مسلم ریویو" لکھنؤ، Genuine Islam، سنگاپور میں ان کے مضامین خود راقم الحروف کی نظر سے اکثر گذرتے رہے ہیں، ابھی ڈاکٹر زکی علی کی یہ نئی دلچسپی شروع ہی ہوئی تھی، کہ انھیں حکومت مصر (؟؟) کی نگاہ عتاب کا شکار ہونا پڑا، "کارکنان قضا و قدر" (!!) کو ان کی یہ مشغولیت ایک آنکھ نہ بھا سکی، ۱۹۳۲ء میں ان کا سرکاری وظیفہ بند کرا دیا گیا، اور اسی طرح پر ان کی (قصر العینی) کی ملازمت بھی گئی، نیز دونوں ذاتی شفاخانے کس مپرسی کی نذر ہو گئے، اور ان بیچارہ کو اپنی اسلام دوستی کا مزا چکھنے کے لئے یکہ و تنہا چھوڑ

دیا گیا[۱] لیکن ذاتی پریشانیوں سے ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ ہوئی، اور یہ برابر عالم اسلام کے متعلق مضامین لکھتے رہے، اور ساتھ ساتھ مطالعہ بھی وسیع ہوتا رہا، تاآنکہ آج یہ مفید و جامع کتاب ہمارے سامنے رکھی ہوئی دعوتِ ذوق و عمل دے رہی ہے،

کتاب کل ۲۰۴ صفحوں پر دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے، پہلے حصہ میں حسبِ ذیل ابواب ہیں،

پہلے باب میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مختصر لیکن جامع طور پر بیان کی گئی ہے جس میں کوئی خاص بات قابلِ ذکر نہیں، البتہ مغربی مصنفین کے اقوال بہ کثرت درج کئے گئے ہیں، جو ایک انگریزی تالیف میں معیوب نہیں کہے جا سکتے، خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر ہمارا نوجوان طبقہ اب تک اپنی باتیں بھی غیروں ہی کی زبان سے سننا چاہتا ہے،

[۱] یہ شبہہ نہ ہو کہ ڈاکٹرز کی علی نے یہ روداد کہیں اپنے قلم سے لکھی ہے، راقم الحروف کو یہ تفصیلات عزیزی اخبارات سے معلوم ہوئیں،

دوسرے باب (اسلام: ایک مذہب اور نظام اجتماعی) میں اسلام کی بنیادی تعلیمات مؤثر پیرایہ میں بیان کی گئی ہیں، مساوات اور "پاپائیت" کے متعلق مندرجۂ ذیل اقتباس سے مصنف کے خیالات کا کچھ اندازہ ہوگا:۔

"مکمل اجتماعی مساوات کی بنا پر، اسلامی سوسائٹی میں ذات پات کی گنجایش نہیں جو موروثی طور پر کسی امتیاز یا فوقیت کی مستحق ہو سکے،

اسلام میں دینی پیشواؤں کا کوئی فرقہ نہیں، نہ کلیسا کی طرح دین کے خدمت گذاروں کی کوئی مخصوص تنظیم ہے، پاپائیت کی اسلام میں مطلق گنجایش نہیں، وہ تمام لوگ "علمائے دین" میں شامل ہیں، جو دینیات پر عبور رکھتے ہیں، مولویوں کی کوئی ذات نہیں، جو بے لکھے پڑھے موروثی طور پر اس امتیاز کی حقدار ہو جائے، (ص۲۱)"

اس میں کوئی شک نہیں، کہ اسلام میں مولویون کی کوئی ذات نہیں، صرف کتاب و سنت کا علم "عالم دین" بننے کی شرط ہے، لیکن افسوس کہ آج کل عام لوگوں کی غفلت اور تعلیم یافتہ حضرات کی دینی علوم سے نفرت نے خود بخود "علما" کا ایک طبقہ بنا کر لا کھڑا کر دیا ہے،

مصنف نے اس باب میں اسلامی تعلیمات کو نچوڑ کر رکھ دیا ہے، اور بیان کا قالب ایسا ہے، جو نئی طبیعتوں کے لئے قابلِ قبول ہو سکے، ہمیں مصنف کی صرف ایک تشریح سے اختلاف ہے جو انھوں نے "جہاد" کے سلسلہ میں کی ہے، فرماتے ہیں:۔

"جہاد یا مذہبی جنگ (لغوی معنی کوشش اور جدوجہد کے ہیں) اصل میں دفاعی تھا، اور مخصوص حالات میں اس کی اجازت دی گئی ہے: جب مسلمانون پر زیادتیاں ہو رہی ہوں، یا جب انھیں مذہبی عداوت کی بنا پر بے رحمی کے ساتھ گھرون سے نکالا جاتا ہو، یا پھر جب کوئی قوم اسلامی علاقہ پر حملہ آور ہو، اور ملک و وطن کی بے حرمتی پر اتر آئے، یا جب

باغی اور غدار مسلمانوں کو ان کے ملک سے نکالنے کی سازش کریں، (ص۲۳۴)
یہ تمام صورتیں وہ ہیں جن میں جہاد مشروع بلکہ فرض ہو جاتا ہے، لیکن ان کے علاوہ بھی جہاد کی مشروعیت ہے، جسے سر سیدؒ، علامہ شبلیؒ، شیخ محمد عبدہ، اور پچھلی صدی کے تمام اکابر نظر انداز کرتے آئے ہیں، اسلام یعنی امن و سلامتی کے پیغام کی راہ میں جو کانٹے حائل ہوں، انھیں ہٹا دینا بھی فرض عین ہے، پورے جسم کی تندرستی کی غرض سے اطبار فاسد اعضار کے کاٹنے میں مطلق تامل نہیں کرتے، اسی طرح انسانیت کاملہ کی دعوت و تبلیغ اور قانون ربانی کے نفاذ کی خاطر بھی تلوار اٹھانا مشروع کیا گیا ہے، سورہ توبہ اور انفال کی آیتیں اس باب میں بالکل صاف ہیں، یہ موقع اس پر تفصیلی بحث کا نہیں، سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کی کتاب (الجہاد فی الاسلام) اس بحث پر اب تک آخری چیز ہے، اور بہت کافی، خلاصہ یہ کہ جہاد کو خواہ مخواہ دفاعی تک محدود رکھنا، یورپ سے مرعوبیت کا نتیجہ ہے، پچھلی صدی کے بزرگ معذور تھے، اب تو صداقتوں کو برملا کہنے میں تامل نہ ہونا چاہئے،

تیسرے باب میں (قرآن مجید اور اسلامی قانون) کی بحث آتی ہے، قرآن کریم کے اعجاز پر مختصر روشنی ڈالنے کے بعد، اسلامی قانون کے سرچشموں (حدیث، قیاس، اجماع) سے روشناس کرایا گیا ہے، مصنف نے اس بات پر خاص زور دیا ہے، کہ اسلامی قانون زمانہ کی تبدیلیوں کا ساتھ دے سکتا ہے، ہم بھی اس سے متفق ہیں، کہ اسلامی نظام حکومت اور اسلام کے معاشی قوانین آج بھی دنیا کی رہبری کر سکتے ہیں، لیکن اس طرح پر نہیں کہ ان محکم قوانین کو توڑ مروڑ کر زمانہ کے تابع کریں، بلکہ ہم یہ یقین رکھتے ہیں، کہ موجودہ معاشی پیچیدگیوں کا واحد حل اسلامی قانون پر عمل کرنا ہے، مصنف نے ترکی اور ایران کی نئی تبدیلیوں کی مثالیں دی ہیں (ص۴۲) لیکن اس تمثیل سے مسئلہ اور الجھ جاتا ہے، ترکی کی نئی تبدیلیوں میں اسلامی قانون میراث کی

منسوخ بھی ہے، تو کیا ہم اسے جائز قرار دیں گے ؟ البتہ یوگوسلاویا کی طرح تعداد ازدواج پر پابندیاں عائد کی جا سکتی ہیں، مصر کے نمونہ پر ایک مسلم حکومت ازدواج کی عمر کی تحدید کر سکتی ہے، لیکن البانوی پارلیمنٹ کی طرح پردہ اور تعداد ازدواج کو ہم بالکل ممنوع قرار نہیں دے سکتے، ڈاکٹر عبد الرزاق سنہوری (صدر شعبۂ قانون، جامعہ مصریہ) کی یہ راے بالکل صحیح ہے، کہ شریعت میں زمانہ کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت موجود ہے، لیکن اس میں اعتدال اور حزم کی ضرورت ہے۔

ڈاکٹر زکی علی بھی بہت معتدل اور سلجھے ہوئے خیالات رکھتے ہیں، لیکن دقت یہ ہے کہ وہ ترکی اور البانیہ کے صریح مخالفِ شریعت قوانین کے خلاف بھی لب کشائی کرنا نہیں چاہتے،

چوتھا باب، (اسلامی نظامِ حکومت) پر ہے، اس میں مصنف نے اسلامی حکومت کا صحیح خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، خصوصیت کے ساتھ ریاست و کلیسا، یا مذہب و سیاست پر ان کی مختصر بحث بہت کافی و شافی ہے، ہم ذیل میں اس کا ایک حصہ درج کرتے ہیں:۔

" اسلام میں ریاست و کلیسا (مذہب و سیاست) کے متعلق بہت غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے، مغربی مورخین اور نقاد سمجھتے ہیں، کہ مسیحیت کی طرح اسلام میں بھی یہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، لیکن یہ ایک وہم ہے، اگر اسلام میں مذہب و حکومت کی کوئی تفریق ہو سکتی ہے، تو وہ صرف برتنے اور عملی جامہ پہنانے میں، اس کے برعکس مغرب میں یہ تقسیم بنیادی (Organic .) حیثیت رکھتی ہے، اسلامی تخیل کے مطابق مذہب اور سیاسیات کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچنا ناممکن ہے، خاص کر یہ حقیقت پیشِ نظر رکھتے ہوے کہ اسلامی زندگی میں مذہب افراد کے تمام روحانی و مادی افعال و اعمال میں یکساں موثر رہتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے، کہ اسلام میں مذہب اور سیاست دونوں کی باہمی آمیزش سے ایک چیز وجود میں آتی ہے، اس لئے

ہم نہایت صفائی کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کم از کم مغربی تخیل کے مطابق کلیسا (church) کا وجود اسلام میں نہیں پایا جاتا، اور اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلام حکومت ہے اور حکومت اسلام، (ص ۵۶-۵۵)

یہ تو نظریہ تھا، عملی تطابق میں بھی مصنف کا تخیل صاف ہے:-

"اگر بعض اسلامی ملکوں میں جن کا دستور مغربی طرز پر بنایا گیا ہے، اسلام سرکاری مذہب قرار دیا گیا ہے، تو اس کی حیثیت ایک ضابطہ سے زیادہ نہیں، اور یہ بالکل ایک سطحی بات ہے، اسلامی حکومت میں سیاست مذہب سے مل کر ایک مجموعہ (entity) بنتا ہے،

چودہ سو سال کی طویل مدت میں چشم گیتی نے صرف ایک بار صحیح اسلامی حکومت کا نقشہ دیکھا ہے،...... ہمارے زمانہ میں جہاں خالص دینی اسلامی حکومت کامیابی کیساتھ چلائی جارہی ہے، وہ ابن سعود کے زیر نگیں عربی علاقہ ہے (ص ۵)

موجودہ عہد میں مصنف اسلامی حکومتوں کی ایک مجلس "یا کامن ولتھ آف اسلامک سٹیٹس" کا خواب دیکھتا ہے، یقیناً اس عہد میں نگاہ تصور اس سے آگے نہیں اُٹھ سکتی، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اسلامی نظام حکومت، مختلف نوابیوں یا حکومتوں کے وفاق کی حوصلہ افزائی کرتا ہے[1]

[1] جامعہ اکتوبر ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر عبد الحمید صاحب زبیری نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے، انکے الفاظ یہ ہیں:

"بین الاقوامی سیاست میں جدید حالات میں اسلام صرف ایک بین الاقوامی وفاق کا ہی قائل ہوسکتا ہے، اقوام آزاد ہوں لیکن وہ انسانیت کی خدمت کیلئے باہم متحد ہوں، اسلام کا سیاسی نصب العین تو دراصل تمام دنیا میں ایک عالمگیر حکومت کا قیام ہے، لیکن جب تک انسانیت کا شعور عام نہ ہوجائے، اسوقت تک صرف یہی درمیانی راہ ممکن ہوسکتی ہے۔"

اسلامی نظام میں امیر مطاع ایک ہی ہوسکتا ہے، جس کی حیثیت احکام خداوندی کے نافذ کرنیوالے کی ہوگی، اور اس امیر المومنین کے ہاتھوں میں قوت ہونا چاہئے، کہ اسلامی نظام کی بنیاد حکومت پر قائم ہے، اور قوت کے بغیر حکومت کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی،

اسلامی نظامِ حکومت میں قانونِ الٰہی کی اہمیت و برتری کا مصنف کو پورا احساس ہے، اسی لئے وہ "کمالی اصلاحات" کو صحیح اسلامی اصلاح کا نمونہ نہیں قرار دیتا، ترکی، بلکہ کمالی "اصلاحات" کی غیر شرعی حیثیت کو واضح کرتے ہوئے مصنف نے ایک کمالی "(فارح رفقی) کا یہ فقرہ نقل کیا ہے، جس سے کمالی اصلاحات" کی اسپرٹ کا اندازہ ہوگا:۔

"عیسائیت کا "قرون وسطے" پندرہویں صدی میں ختم ہوگیا، . . . .

. . . . . لیکن اسلام کا "قرون وسطیٰ" اب تک ختم نہیں ہوا، البتہ کمالی اصلاحات نے ترکی میں اس کا قلع قمع کر دیا ہے"، (ص۸۹)

یہ اقتباس فارح رفقی کی کتاب *La Turquie Kamaliste* سے ماخوذ ہے، جس پر کسی حاشیہ آرائی کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی،

مصنف کے خیال کے مطابق ترکوں کی اس بے راہ روی کی وجہ یہ ہوئی، کہ انھوں نے عثمانی حکومت کو اسلامی حکومت کا نمونہ سمجھا، اور جو خرابیاں انھیں اس طرز حکومت میں نظر آئیں، وہ اسلام کے سر منڈھ دی گئیں، کمالی عہد میں ترکی میں دوہرا انقلاب ہوا، ایک یونان اور خلفا کی چیرہ دستیوں کے خلاف، دوسرا ملک کی موجودہ سیاسی و اجتماعی صورتِ حال کے خلاف رونما ہوا، چونکہ ۲۲-۱۹۲۱ء کی ترکی پر کسی نہ کسی رنگ میں اسلامی اثر باقی تھا، اسلئے پرجوش انقلابیون نے خود اسلامی نظام کو ترقی کی راہ کا روڑا قرار دیا، وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ موجودہ طرزِ حکومت کو اسلامی نظام سے دور کا تعلق بھی نہیں، (خلاصہ ص۹۰)

"اہل یورپ کی طرح وہ بھی اسلام کو عثمانی طرز حکومت کے آئینہ میں دیکھنے لگے، جسے متعدد لحاظ سے اسلام کی روح، اصول اور خلافت راشدہ کے نظام سے دور کا بھی تعلق نہیں تھا، اسلام کو بعض مسلمانوں، یا مسلم حکومتوں کے عمل سے جانچنا خطرناک ہے،" (ص ۶۱)

مصنف کو ترکوں کی اس بے راہ روی سے دوستانہ گلہ ہے، لیکن راقم الحروف کو بالکل شکوہ نہیں، ترکی جوان ہے طبعی حالات کے موافق اسے وہیں ہونا چاہیئے، حالات کی رفتار اور علماء کے جمود کا نتیجہ یہی ہونا تھا، البتہ ہم ترکوں کے اسلامی مستقبل سے مایوس نہیں بقول حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے،

"حالات ایسے ہیں کہ ترک اسلامی برادری سے الگ رہ کر نپپ نہیں سکتے، ایک ترکی جرنیل کے بیان کے مطابق یہ آندھی آئی ہے، اور نکل جائے گی"،

ہمیں ترکوں سے گلہ نہیں لیکن ان کے جا و بیجا حرکات کی مدح سرائی بھی ہمارا شیوہ نہیں، غلط کو غلط ہی کہا جائے گا، خواہ مخواہ اسکی تصحیح و تحسین کی ضرورت نہیں،

"اسلامی نظام حکومت" کے بعد مصنف نے (خلافت) پر بحث کی ہے، جہانتک خلفاء کی تاریخ اور عہد بعہد کی تبدیلیوں پر تبصرہ کا تعلق ہے، اس میں کوئی نئی بات نہیں، خلیفہ اور خلافت کی حیثیت اور فرائض کے متعلق البتہ اختلاف رائے کی گنجائش ہے، مسرت کی بات ہے، کہ مصنف کا تخیل اس باب میں بہت واضح ہے، محکمۂ قضاء (عدالت اور قوت نافذہ (Executive) کی علحدگی موجودہ طرز حکومت کی نمایاں خصوصیت ہے، خلافت میں قانون (شریعت) اور قوت نافذہ کے باہمی تعلق کی کیا حیثیت ہے؟ اس کی تشریح ملاحظہ ہو:-

"شریعت، عدالت اور قوت نافذہ میں تفریق نہیں کرتی، یہ عدالت کو قوت نافذہ کے تابع

کرتی ہے لیکن یہ تابعیت اور ماتحتی عملی طور پر اثر انداز نہیں ہوتی، اسلئے کہ خلیفہ (قوت نافذہ) اور قاضی (عدالت) دونوں قانون (شریعت) کے سامنے سر جھکانے پر مجبور ہیں، عدالت اور قوتِ نافذہ ایک جانب، اور قوتِ قانون ساز دوسری جانب، ان دونوں میں مکمل تفریق ہے، موجودہ قانون سے بھی زیادہ اسلامی قانون میں یہ تفریق نمایاں طور پر نظر آتی ہے"، (ص۶)

مصنف کا خیال صحیح ہے، اصل سوال قوتِ قانون ساز کا ہے، اسلام میں قانون سازی کا اختیار صرف شارع کو ہے، خلیفہ کا کام قانونِ الٰہی کا نافذ کرنا ہے، اور بس،

خلافتِ راشدہ یا صحیح اسلامی حکومت صرف تیس سال رہی، اس کے بعد ملوکیت کا دور دورہ شروع ہو گیا، پھر بھی اسے کسی نہ کسی درجہ میں "خلافت" کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے:

"ایک خالص دینی نظام سے شروع ہو کر مدینہ میں اسلام کی حیثیت اصل میں مذہبی اور ضمنی طور پر ایک سیاسی نظام کی ہو گئی، خلافت راشدہ کے دور میں دونوں حیثیتیں برابر ہو گئیں، بعد کی غیر قانونی (Irregular.) خلافتوں میں اس کی حیثیت سیاسی اور ضمنی طور پر مذہبی نظام کی رہ گئی، .... پھر بھی یہ "غیر قانونی" خلافت محض تاریخی چیز نہیں کہی جا سکتی، اس لحاظ سے اس کی اہمیت بڑھ جاتی ہے کہ یہ نظام تیرہ سو سال تک چلتا رہا ہے، (ص۵)

خلافت کا منصب خلفائے راشدین سے لیکر ۱۹۲۴ء تک کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا، اس طویل مدت میں صرف ایک مرتبہ مستعصم عباسی کے انتقال کے بعد عالمِ اسلام کا کوئی نگران یا خلیفہ نہ تھا، یہ صورت ساڑھے تین سال سے زیادہ نہ رہی (ص۸)

مصنف کے نزدیک موجودہ حالات میں ایک مرکزی حکومت کا بقا و استحکام بہت دشوار ہے،

اور عثمانی حکومت کے زوال کا باعث بھی یہی کمزوری تھی، (صــــ) ترکوں کے الغاے خلافت کی مصنف نے مختلف توجیہیں کی ہیں، اور اپنے کو غیر جانبدار رکھنے کی پوری کوشش کی ہے (۹۲-۸۹) اصل یہ ہے کہ جمہوریت کے اعلان، اور سلطان کا منصب ختم کرنے کے بعد (اکتوبر ۲۳ء) خلافت اور خلیفہ کی کوئی گنجایش ہی نہیں رہ گئی تھی، مسلمان خلیفہ پوپ نہیں ہوتا، اور اکتوبر ۲۳ء سے مارچ ۲۴ء (الغاے خلافت اور سلطان کی جلاوطنی کی تاریخ) تک سلطان عبد المجید کی حیثیت پوپ سے زیادہ نہیں تھی، اسلئے بعض مفکرین کا کہنا بھی صحیح ہے، کہ اس نام نہاد منصب سے اس کا نہ ہونا ہی بہتر تھا، دوسری طرف اسلامی وحدت اور احیاے خلافت کا خواب دیکھنے والوں کو اہل انگورہ کی یہ حرکت طبعی طور پر بہت ناگوار گذری کہ ان کی رہی سہی امیدوں کا بھی خاتمہ ہو گیا، آج چودہ سال ہو گئے لیکن اس منصب کا کوئی لائق دعویدار نہیں ملتا، سنتے ہیں، لوگ مصر کے نوجوان فرمانروا شاہ فاروق کو یہ اعزاز عطا کرنا چاہتے ہیں، لیکن اس کے لئے قوت درکار ہے، جس سے ابھی مصری حکومت محروم ہے،

"اسلامی تمدن" (۹۵-۱۵۰) پر مصنف کا فاضلانہ مضمون پر مغز اور معلومات سے لبریز ہے، علم و عمل کے تمام مدنی (Civilization) شعبوں پر مسلمانوں کے احسانات جامعیت کے ساتھ شمار کرائے گئے ہیں، ڈاکٹر ز کی علی کا مطالعہ وسیع ہے، اور حقائق کی گرفت کی صلاحیت انھوں نے بہت اچھی پائی ہے، یوں تو علم کی تمام شاخوں میں مسلمانوں کی خدمات بیان کی گئی ہیں، لیکن خصوصیت کیساتھ طب اور سرجری کے متعلق معلومات نہایت قیمتی ہیں، اپنے فن اور پیشہ کے لحاظ سے اتنا امتیاز ہونا بھی چاہئے تھا، اس پُر مغز اور مفصل بحث کی تمہید کا ترجمہ شاید مصنف

لہ ہندوستان، مصر، اور شام و عراق نے الغاے خلافت کے خلاف اظہار برہمی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی، مصر کے امیر الشعراء مرحوم احمد شوقی نے ایک دلدوز مرثیہ بھی لکھا تھا،

کے زاویۂ نظر اور طریقۂ فکر کا اندازہ لگانے کے لئے کافی ہو:

"اسلام صرف ایک عقیدہ اور سیاسی تخیل نہیں، بلکہ ایک تمدن بھی ہے، جو متضاد اجزاء سے مرکب ہونے کے باوجود ایک مخصوص وحدت کا مالک ہے، مذہب ان اجزاء کے درمیان رشتۂ وحدت کا کام دیتا ہے، اس میں کسی شک وشبہہ کی گنجائش نہیں، کہ سیاست اور تمدن دونوں کی نشو ونما مذہب کی مرہون منت ہے، ایک متحدہ اسلامی تمدن کی تشکیل کا سہرا اہم مذہب کے سر اسیئے باندھتے ہیں، کہ مسلمانوں کی زندگی میں مذہب ہی سب سے زیادہ موثر اور کارفرما عنصر ہے، نیز اسلام کی تمام تاریخی ترقیاں، رسول کریم (ص) کی تعلیمات کا براہ راست نتیجہ ہیں"

(ص ۹۵)

کتاب کی ساتویں فصل اسلام کے حلقۂ اثر کی وسعت کے لئے مخصوص ہے، جس میں آغاز اسلام سے آج تک کی تبلیغی کوششوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور اسلامی طریق دعوت کو اجاگر کیا گیا ہے، اس موضوع پر اردو میں بھی بہت کچھ لکھا جاچکا ہے، آرنلڈ کی دعوتِ اسلام کے بعد استاذ محترم حضرت علامہ سید سلیمان ندوی مدظلہ کا مقالہ (ہندوستان میں اسلام کیونکر پھیلا؟) بہت کافی ہے، نیز (عرب وہند کے تعلقات) میں بھی کافی مسالہ موجود ہے، البتہ جو کچھ اردو میں ترجمہ ہوا یا لکھا گیا ہے، وہ زیادہ تر ہندوستان سے متعلق ہے، ڈاکٹر زکی علی نے دنیاے اسلام پر نگاہ ڈالنے کی کوشش کی ہے، اور یورپ میں اسلام کی توسیع پر اچھا خاصہ مواد فراہم کر دیا ہے، افریقہ میں اسلام کی کامیابیوں کا بھی تذکرہ ہی، لیکن اس سے بہت زیادہ جامع ذکر (حاضر العالم الاسلامی) کے حواشی میں ہے، (ملاحظہ ہو، جلد سوم ص ۱۰۸) بایں ہمہ کتاب میں جسقدر بھی تذکرہ ہے، اردو میں شاید اب تک نہیں آیا،

بنوامیہ کے بارے میں مصنف کو ایک غلط فہمی ہو گئی ہے، مغربی مصنفین اور جرجی زیدان کے

پروپگنڈے سے وہ بھی یقین کر بیٹھے، کہ بنو امیہ غیر عربوں کو حقیر سمجھتے تھے، اور دل سے اسلام کی تبلیغ بھی ان کے پیش نظر نہیں تھی، استاذ الاستاذ حضرت علامہ شبلی نعمانیؒ نے الانتقاد میں اسکی حقیقت اچھی طرح واضح کر دی ہے، بنو امیہ کی "عربیت" کی اصلیت صرف اتنی ہے، کہ عباسیوں کی طرح ان کے عہد میں ایرانی اور ترکی عناصر کا حکومت میں کوئی دخل نہیں تھا، اور ابن خلدون کی رائے کے بموجب قومی عصبیت سلطنت کے استحکام و بقا کے لئے ضروری ہے، "عرب نیشنلزم" یا اس قسم کا اور کوئی خیال ان کے ذہن میں قطعاً نہیں تھا،

مصنف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ اگر روس مسلمان ہوتا، تو وہاں "اشتراکیت" کیلئے کوئی گنجایش نہیں باقی رہتی"، (ص ۱۶۳)

"ایک قوم مسلمان ہو جانے کے بعد پھر اپنا مذہب ترک نہیں کرتی، ترکی جو حکومت کا تعلق مذہب سے علی الاعلان قطع کر چکی ہے، اس (ترکی) میں بھی اشتراکیت کی تبلیغ نہیں کی جا سکتی، اور ترکی حکومت میں بالشویزم کا مبلغ سزا کا مستوجب ہوتا ہے،"

(ص ۱۶۴)

ہمارے بعض کمیونسٹ دوستوں کو یہ غلط فہمی ہے، کہ ترکی کا کمالی انقلاب بھی مارکس کے نظریہ کے مطابق بورژوا جمہوری انقلاب کی ایک شکل تھا، اور اس طرح پر یہ اصلی پولتاری (Proletariat) انقلاب کا پیش خیمہ ہے، انھیں شاید معلوم نہیں کہ انگورہ کا انقلاب اغیار کی چیرہ دستیوں اور ملک کی اندرونی کمزوریوں کے مقابل ظہور پذیر ہوا تھا، اور اس لحاظ سے یہ اپنے مقاصد میں کامیاب رہا، حالات ایسے ہیں کہ اسلامی ملکوں اور حکومتوں میں اشتراکیت کے پھولنے پھلنے کا امکان بہت کم ہے، اسکو سمجھنے کے لئے وہاں کے حالات پر غائر نظر ڈالنے کی ضرورت ہے، ورنہ یہ حقیقت ذہن نشین نہیں ہو سکتی، موقع ملا تو ہم اس پر کبھی تفصیل سے لکھیں گے،

یوگوسلاویا میں اسلام کی ہمہ گیری کا تذکرہ کرتے ہوئے، مصنف نے معلوم نہیں کس حیثیت سے ایک مسلمان ایکٹرس کا ذکر کیا ہے، (ص ۱۶۸) ہمیں مسلمانان یوگوسلاویا کی ترقی" اور "تجدد" سے انکار نہیں، اور نہ اس پر اعتراض ہے، ہندوستان کب اس سے بچا ہوا ہے؟ لیکن اسلام کی ہمہ گیری کے سلسلہ میں ایک مسلمان خاتون کی "تمثیلی برتری پر زور دینا البتہ تعجب انگیز ہے، کم از کم ہم مشرقی اور اسلامی تہذیب کا دم بھرنے والوں کے لئے تو ضرور تعجب انگیز ہے، یورپ کے مسلمانوں کے متعلق، اس باب میں مفید معلومات جمع کی گئی ہیں، جو پڑھنے کے لائق ہیں،

آٹھویں باب میں "اسلام کے ارتقاء" کی بحث آتی ہے، آغاز میں لائق مصنف نے آخری صدیوں میں مسلمانوں کے انحطاط کے اسباب پر گفتگو کی ہے، ارتقاء کے تذکرہ سے پہلے انحطاط کی تحلیل بھی ضروری تھی، اس بحث میں اونھوں نے مجاہد جلیل حضرت علامہ شکیب ارسلان کے مشہور رسالہ (لماذا تأخر المسلمون و تقدم غیرھم) "مسلمان کیوں پیچھے رہے اور دوسرے کیوں بڑھ گئے"، سے کافی فائدہ اٹھایا ہے، جس کا اردو ترجمہ بھی سیرت کمیٹی نے (اسباب زوال امت) کے نام سے شائع کر دیا ہے،

"اسلامی حکومت کے زوال کے ساتھ علما، ایک "محدود اسلام" کے دائرہ میں سوچنے لگے، ان کے تخیل میں عالمگیر حریت کا پیامبر مذہب نہیں رہا تھا، بلکہ ایک مقید اور تنگ مذہب سے آگے ان کا تصور نہیں بڑھتا تھا، آزاد خیالی اور حریت فکر کا علم بردار مذہب مولویوں اور پیروں کی تنگ خیالی کا شکار ہو گیا"، (ص ۱۷۱)

آٹھویں صدی ہجری کے بعد علمائے دین کی جو حالت ہو گئی تھی، اس لحاظ سے مصنف کا لہجہ پھر بھی نرم ہے،

لیکن حالت یہ ہو گئی، کہ علما جنھیں صحیح روایات اور اسلامی تعلیمات کا محافظ ہونا چاہئے تھا،

ان کی توجہ مذہبی رسوم کی معمولی جزئیات تک محدود ہو کر رہ گئی، حقیقت یہ ہے کہ یہ رویہ شریعت سے انحراف کے ہم معنی تھا"۔ (صلا۱۷۳)

"تقدیر" پر بے جا اعتماد اور "توکل" کو غلط سمجھنا، مصنف کے نزدیک جمہور کی اقتصادی تباہ حالی کا ایک بڑا سبب ہے، (ص ۱۷۴) اشخاص کا مسلمانوں کے مفاد پر حاوی ہو جانا بھی مسلمانوں کی تباہی کا باعث ہوا، شخصی اغراض اور ذاتی برتری کے جذبہ کے ماتحت اسلامی حکومتوں کے ٹکڑے ٹکڑے بھی اسی شخصیت پرستی کے باعث ہوئے، اور زیادہ افسوس یہ ہے، کہ مذہبی جذبات کو ہوا دے کر اپنے اغراض کو پورا کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا گیا، (ص۱۷۵)

خلاصہ یہ کہ مصنف کے نزدیک مسلمانوں کے انحطاط کے چار اہم اسباب یہ ہیں:-

۱- ملا پرستی اور دینی تعلیم کا محدود ہو جانا، (ص ۱۷۱-۱۷۴)

۲- شخصیت اور استبداد پرستی (Autocracy) (ص۱۷۵)

۳- اسلاف کے کارناموں پر بے جا تکبر، (ص۱۷۶)

۴- احکام مذہب کی تعمیل سے غفلت اور انحراف (ص۱۷۳)

ایک طرف علما اور عام مسلمانوں کی یہ حالت تھی، دوسری طرف صلیبی جنگوں کے بعد یورپ کا اقتدار روز بروز بڑھنے لگا، تا آنکہ اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی میں ہم مسلم حکومتوں کو زندگی و موت کی کشمکش میں گرفتار پاتے ہیں،

لیکن مسلمانوں کی یہ کمزوریاں اپنی آپ پیدا کردہ تھیں، خود اسلام میں زمانہ کے مقابلہ کی پوری طاقت موجود ہے، جوں جوں علماء کا جمود بڑھتا گیا، مصلحین اور مجددین بھی ظہور پذیر ہونے لگے آٹھویں صدی ہجری میں امام ابن تیمیہ[1] نے پہلے پہل اعتدال کی راہ دکھائی، اور جمود (ملائیت) وجود

[1] ابن تیمیہ مولود ۶۶۱ھ، متوفی ۷۲۸ھ۔

(مذہب سے انحراف) کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا، ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد امام ابن قیم کے بعد یہ آواز پھر چند صدیوں کے بعد شیخ الاسلام محمد بن عبد الوہاب نے بلند کی، مصنف نے عام خیال کے مطابق لکھا ہے کہ محمد بن عبد الوہاب امام ابن تیمیہ کی تصنیفات سے متاثر ہوئے تھے، (ص ۱۶۷) لیکن محققین اور اہل نظر کا خیال ہے کہ ابن تیمیہ کی کتابیں، شیخ الاسلام تک نہ پہونچ سکی تھیں، بہر حال یہ ایک مستقل بحث ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، کہنا یہ ہے کہ محمد بن عبد الوہاب نے پہلے پہل بدعات اور عام زبون حالی کے خلاف مؤثر عملی قدم اٹھایا، ہمیں مصنف کی اس رائے سے بھی اختلاف ہے، کہ ہندوستان کی وہابی تحریک اور شمالی افریقہ کی سنوسی دعوت پر نجد کی محمدی تحریک کا اثر تھا، یہ غلط فہمی اصل میں مغربی مصنفین کو ہوئی ہے ہم نے اسکی مدلل تردید ایک دوسرے مضمون میں کی ہے[۵] نجد کی وہابی تحریک، اور گذشتہ صدی کی دوسری اصلاحی تحریکوں کا مختصر ذکر علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ (اسلام اور احمدیت) میں بھی آگیا ہے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (حاضر العالم الاسلامی جلد ۴، ص ۱۶۱-۱۷۲)

قدرتی طور پر ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، محمد بن عبد الوہابؒ، سنوسیؒ، سید احمد بریلویؒ، اسمٰعیل شہیدؒ کی تحریکات عام یوروپین کتابوں میں اچھی طرح بیان نہیں کی گئی ہیں، اسی لئے "اسلام کے ارتقا" کے سلسلہ میں مصنف ان تحریکون کا حق ادا نہ کرسکے اور اسکی جانب راقم الحروف نے مختصر طور پر اشارہ کردینا ضروری خیال کیا، ہندوستان کی اسلامی تحریکِ جہاد (جو "وہابیت" کے نام سے مشہور ہے) کا تو نام بھی نہیں آیا،

اس کے برعکس سر سید احمد خان مرحوم کی ان کوششوں کا ذکر پرزور الفاظ میں کیا گیا ہے،

---

[۵] ملاحظہ ہو، (وہابیت: ایک دینی وسیاسی تحریک) الہلال، پٹنہ، اپریل مئی، جون ۱۹۴۳ء، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں محمد بن شنب جزائری نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے،

جوانھون نے ارتقاے اسلام کے سلسلہ میں انجام دی تھیں (ص۱۰۰) سرسید اسکول کے متبعین اوران کے نقطۂ خیال کی ترجمانی کرنے والون میں مولوی چراغ علی، سید امیر علی، اور صلاح الدین خدابخش کی خدمتون کو بھی سراہا گیا ہے،

مصنف نے حکیم اجمل خان مرحوم اور جامعہ ملیہ کا ذکر بھی کیا ہے لیکن وہ اسے علی گڈھ تحریک سے الگ نہیں قرار دے سکے (۱۰۰) البتہ جامعہ کی خصوصیت کی طرف اشارہ موجود ہے، ہم ایک مصری صاحب قلم سے جو یورپ میں بیٹھ کر کتاب لکھ رہا ہو، یہ توقع نہیں کرسکتے، کہ وہ ہر ہر جزئیہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھے، پھر بھی ڈاکٹر زکی علی اپنی اس کوشش میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے ہیں،

ہندوستان کی جدید تحریکوں کے سلسلہ میں وہ حضرت علامہ اقبالؒ کو خوب سمجھے ہیں، اور ان کے افکار وخیالات کی صحیح ترجمانی کی ہے، علامہ کے خطبات "جو تشکیل جدیدؔ......" کے نام سے چھپے ہین، ان کی نظر سے گذر چکے ہیں، جہان تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، ڈاکٹر عبد الوہاب عزام (استاذ فارسی، جامعہ فواد الاولؔ، قاہرہ) کے بعد، ڈاکٹر زکی علی، دوسرے مصری بلکہ عربی اہل قلم ہیں، جو حضرت علامہ کی منزلت پہچاننے میں کامیاب ہوئے ہیں، اس سلسلہ مین مصنف نے ایک مغربی فاضل (Martin Sprengling) کی ایک تحریر بھی نقل کی ہے، جو چیکاگو کے رسالہ Christendom میں شائع ہوئی تھی، ظلم ہوگا، اگر ناظرین کو اس لذت میں شریک نہ کیا جائے، مصنف رقمطراز ہیں:۔

"سر اقبالؒ کی اس تصنیف (تشکیل جدید) کی صحیح قدر وقیمت ظاہر کرنے کیلئے مناسب ہوگا، اگر ہم ایک لائق مغربی فاضل کی رائے نقل کردین، خاصکر اس نقطۂ نگاہ سے کہ اس میں مغربؔ و

ل Reconstruction of Religious Thought in Islam

ؔ جامعہ مصریہ کا نام بدل کر اب جامعہ فواد الاول رکھ دیا گیا ہے،

اسلام کے تعلقات کی طرف اشارہ ہے،

"ایک محدود اور مخصوص حلقہ کے علاوہ عام طور پر سر محمد اقبال سے مغربی دنیا کما حقہ واقف نہیں ...... محمد اقبال ممکن ہے مورخ نہ ہوں لیکن وہ ایک انتہائی اعلیٰ طبقہ کے مذہبی اور ماہر دینیات (Theological) فلسفی ہیں، اور غیر معمولی قابلیت کے معدن لعل و گہر، چونکہ وہ مسلمان ہیں، اسلئے مغرب کے لئے ان کا پہچاننا اتنا آسان نہیں جتنا گنجلک (abstruse) اور مبہم (obscure) ٹیگور رہا...... گاندھی کا یورپ میں روزانہ نئے مفکرین، نئے مقررین، شہرت یافتہ مصنفین کا انکشاف ہوتا رہتا ہے، ہندوستان، چین اور جاپان سے نت نئے فلسفیانہ، سیاسی، فنی خیالات کی درآمد ہوتی رہتی ہے...... ہم یہاں یورپ کو ایک نہایت غیر معمولی، اور حیرت انگیز جوہر سے روشناس کرانا چاہتے ہیں، ایک سچا متجدد مسلمان، جو مغرب کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترین شخصیتوں کے مقابلہ میں اگر ہر اعتبار سے قابل ترجیح نہیں، تو برابر ضرور ہے، الخ، (ص ۱۸۱-۱۸۲)

ترکی کا تذکرہ کرتے ہوئے مصنف نے سعید حلیم پاشا کی اصلاحی تحریک کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ دراصل خلافت راشدہ کے تخیل کو عصری (ماڈرن) جامہ پہنانا چاہتے تھے، صحیح اسلامی حکومت کے قیام کی فکر انھیں برابر لگی رہی، ان کے خیالات کا اندازہ لگانے کے لئے اون کا رسالہ[1] "مسلم سوسائٹی کی اصلاح" (The Reform of Muslim Society) کافی ہو

---

[1] اس مضمون کی طرف اشارہ ہے، جو سعید حلیم پاشا مرحوم نے اپنی شہادت سے کچھ ہی دنوں پہلے ایک فرنچ رسالہ کیلئے لکھا تھا، اس میں ان اسلامی خیالات کا خلاصہ یا ان کی جھلک موجود ہے، جو مرحوم نے اپنی مشہور ترکی کتاب اسلاملشمق (Islamlashmaq) میں ظاہر کئے تھے، اسکا انگریزی ترجمہ عبد القیوم صاحب ملک کے قلم سے "اسلامک کلچر" جنوری ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا تھا، اب انجمن خدام الدین لاہور نے مستقل رسالہ کی صورت میں شائع کر دیا ہے،

امام سید جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ اور ان کی تحریکوں پر بھی اچھی خاصی روشنی ڈالی گئی ہے، سید رشید رضا مرحوم کی خدمات کا ذکر بھی شاندار الفاظ میں کیا گیا ہے،

مصر کی تحریک تجدد (ماڈرنزم) کا بھی سرسری ذکر آیا ہے، اور اس کے علم برداروں میں قاسم امین، فرید وجدی، علی عبدالرزاق کے نام لئے گئے ہیں، (۱۸۶) اب اس "تجدد" کے کارنامے بھی مختصر طور پر اس حقیر کی زبانی سن لیجئے،:-

قاسم امین اس وقت مصر میں عورتوں کے نجات دہندہ خیال کئے جاتے ہیں، سب سے پہلے انہی نے پردہ کے خلاف آواز بلند کی، اور آج مصر کی عورتیں انہی کی بتائی ہوئی راہ پر چل کر اس نقطہ پر پہونچ گئی ہیں، جہاں یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ وہ عورتیں بھی رہیں، یا نہیں،؟ اور اب خود وہ اس بے پردگی کے نتائج سے گھبرا کر چلا اٹھی ہیں، عزیزہ عباس عصفور، مدرسۃ الحقوق (لا کالج) کی ایک طالبہ کی مہم اور جہاد، قاسم امین کا رد فعل ہے،

فرید وجدی اور علی عبدالرزاق ابھی زندہ ہیں، فرید وجدی کا عالم ضعیفی میں بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ ترکی، البانیہ اور بعض دوسری حکومتوں کے خلاف شریعت قانون کی پرزور حمایت کرتے ہیں، ان کے نزدیک اذان اور نماز کی ادائگی اصل ماثور اور عربی کلمات میں ناجائز قرار دی گئی، تو کوئی ہرج نہیں، ان کے خیال میں کمالی حکومت کا ہر فعل قابل ستایش ہے، تین چار سال ہوئے الفتح (مصر) کے صفحات پر علامہ مصطفےٰ اصبری (سابق شیخ الاسلام حکومت عثمانیہ) اور فرید وجدی کے درمیان زبردست معرکہ آرائی ہوئی تھی، پھر امیر شکیب درمیان میں آپڑے اور انھوں نے بھی وجدی صاحب کو قائل کرنے کی کوشش کی، لیکن ان کا یہ عذر تھا، (الاتراک فی حالۃ ثورۃ لم تنتہ بعد)[1] ترک ابھی ہیجان کی حالت میں ہیں، اسلئے ان کی غلطیاں لائق درگذر ہیں،

[1] یہ انہی کا فقرہ ہے اور امیر شکیب نے اسی کو اپنے مضمون کا سرنامہ قرار دیا تھا،

لیکن یہ منطق ہماری سمجھ میں نہیں آتی، یہ مانا کہ ان سے غلطیاں ہیجان کے عالم میں سرزد ہوئیں اور ہو رہی ہیں، لیکن اس سے انکے غلط اعمال کی مدح وستایش کیوں ضروری قرار دیجاتی ہے، ؟ محبت سے انھیں متنبہ کیوں نہیں کیا جاتا، ؟

علی عبد الرزاق، فرید وجدی اور قاسم امین کے ہم پلہ یا کسی غیر معمولی قابلیت کے آدمی نہیں، ان کا واحد "متجددانہ" کارنامہ ان کی تالیف (الاسلام واصول الحکم) ہے جس میں انھوں نے خلافت سے انکار کیا ہے، ان کے خیال میں خلافت راشدہ کوئی دینی چیز نہیں تھی، رسول کریم (ص) کے بعد کسی نہ کسی طریقۂ مملکت کا ہونا ضروری تھا، حضرت ابو بکر رضا اور حضرت عمرؓ (وغیرہما) اتفاق سے منصب حکومت پر حاوی ہو گئے" ۔ یہ وہی کتاب ہے جس کا ۱۹۲۵ء میں بڑا غلغلہ تھا، ازہر کی سرکار نے علی عبد الرزاق صاحب کی عالمیت کی سند ضبط کرلی تھی، اور قضا کا عہدہ[۵۱] انھیں خالی کرنا پڑا تھا، ان کے رد میں متعدد کتابیں بھی شائع ہوئی تھیں،

اس باب کے آخری صفحات (۱۷۴-۱۸۰) میں مصنف نے موجودہ تجدد کی لہر اور اسلامی یکجہتی میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، دوسرے الفاظ میں وہ موجودہ تفرنج اور مغربیت کے سیلاب سے مایوس نہیں، نہ اسلامی ملکوں میں افرنگی قومیت وطنیت کے جذبات کی پرورش سے وہ بد دل ہیں، پنڈت جواہر لال نہرو کے جواب میں، حضرت علامہ اقبالؒ نے چند سال پیشتر[۵۲] جو کچھ لکھا تھا، اس سے مصنف کو بہت تقویت ملی، ملت اسلامیہ کے نبض شناس نے سوشلسٹ پنڈت کے اس خیال کی سختی سے تردید کی تھی، کہ "اس وقت اسلامی یکجہتی (Solidarity) کا

---

[۵۱] سنا ہے، کہ وفدی حکومت کے دور میں انھیں پھر سرکاری منصب سے سرفراز کیا گیا ہے

[۵۲] ملاحظہ ہو (Islam and Ahmadism.) شائع کردہ انجمن خدام الدین، لاہور،

کہین وجود نہین"،

مغربی مصنفین نے مصر کی فرنگیت کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، مصنف نے بھی ان کے بعض اقوال نقل کئے ہیں، لیکن اب مصر کے حالات بدل رہے ہیں، ہوا کا رُخ اسلامیت کی طرف ہے ۱۹۲۶ء میں المنار ماہانہ کے سوا کوئی اسلامی رسالہ یا اخبار نہیں تھا، کوئی قابلِ ذکر اسلامی انجمن نہیں تھی، ادبی رسالے عربیت اور اسلامیت کے بدلے مصریت اور فرعونیت کے نعرے بلند کرتے تھے لیکن آج متعدد اخبار اور رسالے موجود ہیں، جمعیۃ الشبان المسلمین کا جال ملک کے گوشہ گوشہ میں بچھا ہوا ہے، محمد حسین ہیکل[۱] جیسے" فرعونیت" کے علمبردار حیاۃ محمد (ص) اور فی منزل الوحی جیسی کتابیں لکھ رہے ہین، احمد حسن الزیات کے ماہنامہ الرسالہ[۲] (جو اس وقت سب سے اونچا ادبی رسالہ ہے،) کا ہر سال ہجرت نمبر شائع ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ مصر عاجز کے مطالعہ کے مطابق تیزی سے عربیت اور اسلامیت کی طرف آرہا ہے، مصنف نے اس کی توضیح کما حقہ نہیں کی،

قومیت اور وطنیت کے متعلق ہم ڈاکٹر زکی علی کے خیال سے متفق ہیں، کہ عربی ملکون میں وطنیت کی غلط تحریک اب اسلامیت سے ٹکر نہیں لے گی یعنی ممالکِ عربیہ کی آزادی کے بعد اس کا پورا امکان ہوگا، کہ یہ حکومتیں ایک الگ مجلس اقوام میں شریک ہوں، مسلم حکومتوں اور قوموں میں اتنی پھوٹ نہیں جتنی مغربی اہلِ قلم بیان کرتے ہیں، خود یورپ کی بسنے والی قوموں میں کون سا جذبۂ اتحاد کار فرما ہے، ؟ شاید مظلوموں پر تعدی کے سوا کسی مسئلہ میں ان کا اتحادِ خیال دشوار ہو،

"سوسائٹی کی ساخت سیاسی خیالات اور دوسرے اعتبارات سے یورپ کے مختلف

---

[۱] سابق ایڈیٹر السیاسۃ اور حال وزیر تعلیم، [۲] الرسالہ اور اوس کے سالانہ (ہجرت نمبر) کا مصنف نے بھی شاندار الفاظ میں ذکر کیا ہے، (ص ۱۹۲)

ملکوں کا باہمی اختلاف، اسلامی دنیا سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا ہے خصوصیت کے ساتھ اجتماعی اور ثقافتی خصوصیات اور عادات میں اسلام یورپ سے کہیں بڑھ چڑھ کر ایک وحدت کی حیثیت رکھتا ہے، (ص ۱۹۱)

مختلف اصلاحی تحریکوں سے یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہئے کہ ان کا رخ مذہب اور قرآن کی تعلیمات کے خلاف ہوگا، مصنف اس باب مین مطمئن ہین، (ص ۳-۱۹۲) ہم گو مگو کے عالم میں حالات و واقعات کا مطالعہ کر رہے ہیں،

پہلے حصہ کے آخری باب (ص ۲۱۰-۱۹۵) میں "اسلام اور مغرب" کی کشمکش پر بحث ہے، اسلام کی ترقی اور اس کے حلقۂ اثر کی وسعت کے ساتھ ہی اسے "مسیحیت" سے نبرد آزما ہونا پڑا، "اسلام اور مسیحیت" کی اس دیرینہ کشمکش کو آج "اسلام اور مغرب" کے نزاع سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے، یہ کشمکش میدانِ جنگ تک محدود نہ تھی، زبان و قلم بھی اس معرکہ آرائی میں شریک ہوئے، اس سلسلہ میں یہ حقیقت خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ مسلمانوں نے تمام رد و کد میں حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت کا احترام ہمیشہ ملحوظ رکھا، لیکن مغربی مسیحیوں نے نبی کریم (ص) کی ذات گرامی کو بھی اپنے اعتراضات کا نشانہ بنایا، اور نہ صرف اسی قدر بلکہ ناپاک اور گندہ بہتان طرازیوں میں بھی انھوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی،

صلیبی جنگوں کے دوران میں اور ان کے بعد مغرب کی یہ دشنام طرازیاں اور بڑھ گئیں کلیسا والے گویا مسلمانوں کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کا عزم مصمم کر چکے تھے، پطرس راہب کی دعوت، عیسائی مقاماتِ مقدسہ کو "مشرکوں" کے قبضہ سے نکالنے کا عزم مصمم، مسلمانوں کے قاتلین کو جنت کی بشارت امراء کو نئے مقبوضات کی تلاش، مشرق کے بازار کی طرف تاجرانِ مغرب کی للچائی ہوئی نظریں یہ اسباب تھے، جن کے ماتحت مسیحی مغرب، اسلام اور مسلمانوں کے خلاف از سر نو پھر معرکہ آرا ہوا، یہ تنفرو

عداوت صلیبی جنگوں کے بعد بھی عرصہ تک باقی رہی (ص ۱۹۶) اور کون کہہ سکتا ہے کہ آج بھی یہ چیز باقی نہیں ہے، ؟ لباس و وضع کی تبدیلی سے دلوں کی تبدیلی نہیں ہوا کرتی،

مغرب کی عداوت صرف مذہب اور مذہبیات تک محدود نہیں رہتی، ایک صدی پیشتر تک یہ حال تھا، کہ اسپین کی تاریخوں میں عربون کا دور نظر انداز کر دیا جاتا تھا،

مصنف نے اسلام اور نصرانیت کا بنیادی فرق اچھی طرح واضح کرنے کی کوشش کی ہے، نیز عیسائیوں کے ساتھ مسلمان بادشاہون کا حسن سلوک اور اس کی موٹی موٹی مثالین بھی دکھائی گئی ہیں، (ص ۲۰۲-۱۹۹) آرنلڈ (پریچنگ آف اسلام ص ۸۰) اور بعض دوسرے افرنگی مصنفین کے حوالہ سے مصنف نے سلطان صلاح الدین کے حسن سلوک کی متعدد مثالیں دی ہین، آرنلڈ نے یہان تک لکھا ہے کہ صلیبی مجاہدین کی وحشت و بربریت، اور صلاح الدین ایوبی کی انسانیت اور رواداری دیکھ کر خود صلیبی فوج کے افراد بہ کثرت حلقہ بگوش اسلام ہو گئے، ایک طرف اندلس مرحوم میں عربوں کے اخراج کے بعد باقی ماندہ لوگوں کے ساتھ شیدائیان مسیح کا برتاؤ ہے، دوسری جانب جنگ صلیبی کے بعد، صلاح الدین اور ان کے جانشینوں کا حسن سلوک، مسیحی عبادتخانوں اور فلسطین کے عیسائی باشندوں کے ساتھ ہے' دور جانے کی ضرورت نہیں، دونون کے نتائج آنکھوں کے سامنے ہیں، آج اسپین کو ہم اندلس مرحوم کہہ کر پکارتے ہیں، اور وہان مسلمان کا نام و نشان باقی نہیں، اس کے برخلاف فلسطین میں تمام گرجے اور معابد انگریزی بربریت کا مظاہرہ دیکھنے کے لئے صحیح و سالم موجود ہیں، تمام عیسائی خانقاہیں، مختلف فرقے ارتھوڈکس جن کا یورپ میں نام و نشان مٹا دیا گیا، آج فلسطین میں ایوبیوں اور عثمانیون کے دور عدل و انصاف کی داد دینے کے لئے موجود ہیں، یہی نہیں، بلکہ وہ آج اپنے مسلمان بھائیوں کے دوش بدوش خود یورپ کے عیسائیوں کے خلاف نبرد آزما ہین،

دنیا کی بدنصیب اور مفسد قوم یہود پر مسلمان فرمانرواؤں کے احسانات ان گنت ہیں، مصر شمالی افریقہ، اور دوسری اسلامی حکومتوں میں انھیں کافی اعزاز و رسوخ حاصل تھا، مسلمان جہاں پہنچے ان کے لئے نوید بشارت لیکر گئے، عیسائیوں کی غلامی سے انھیں نجات ملی لیکن قدرت کا تماشا دیکھئے، آج وہ بھی جان کے گاہک ہیں، آل عثمان کی مملکت میں یہود کو جو سہولتیں اور امتیازات حاصل تھے، ان کا تفصیلی تذکرہ کتاب میں موجود ہے، (ص ۶-۲۰۵)

یہ تو عہد قدیم اور قرون وسطیٰ کی باتیں تھیں، یہ اس وقت کی داستان تھی، جب ہم کچھ تھے، اپنی مظلومیت کا دکھڑا اگر سنایا جائے، تو رات بیت جائے، پر افسانہ ختم نہ ہو،

"مغرب کی تین پرانی پیش قدمیوں (اسکندر، روم، صلیبی) کے بعد، اب چوتھی بار یورپ موجودہ زمانہ میں حملہ آور ہوا ہے، یہ حملہ بہت وسیع، مسلسل اور دور رس ثابت ہوا ہے، ولندیزیوں (ڈچ) اور پرتگالیوں کی مذہبی اور تجارتی کوششوں کے نقش قدم پر، فرانس، انگلستان، اور روس تینوں تین صدیوں سے ایک سہ گانہ مہم کی تکمیل میں لگے ہوئے ہیں، پہلے مذہبی تبلیغ، پھر تجارتی ترغیب، اس کے بعد مسلح دست برد یا قبضہ"

(ص ۲۰۶)

سو برس سے یہ حملہ زیادہ سخت اور جارحانہ ہو چکا ہے، اس میں شک نہیں، کہ اب مشرق کی اسلامی آبادی بیدار ہو چکی ہے لیکن مشرق کے بیدار ہوتے ہوتے تمام مقبوضات کے حصے بخرے ہو چکے تھے، اور تو اور، بیسویں صدی کے آغاز میں ترکی، ایران، اور افغانستان، معاشی منطقوں (ZONES) میں تقسیم ہو چکے تھے،

کتاب کے دوسرے حصہ میں مصنف نے مسلمانوں اور مشرق کی بیداری، نیز موجودہ حالات پر سیر حاصل بحث کی ہے، اسلئے یہاں اسکو چھیڑنے کی ضرورت نہیں، اس باب میں فاضل مصنف نے مغربی

استیلاء کا تاریخی تجزیہ کیا ہے، جو قابلِ مطالعہ ہے، فرانس، انگلستان، اطالیہ نے اپنی سیاسی برتری کے تحفظ کی خاطر جو تعلیمی مہم جاری کی، اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اور جو کچھ لکھا گیا ہے، مستند بیانات اور واقعات کی روشنی میں (ص ۲۰۹ - ۲۱۰) اقتصادی دباؤ کے چہرہ سے بھی نقاب ہٹائی گئی ہے، (ص ۲۱۲) تمدن کے نام پر مغربی قوموں نے جو انسانیت سوز مظالم روا رکھے ہیں، ان پر بھی گہری نظر ڈالی گئی ہے، (ص ۲۱۴)

خلاصہ یہ کہ مصنف نے اخباری زبان میں مغرب کا تار و پود بکھیر کر رکھدیا ہے، جگہ کی تنگی کے باعث اقتباسات نہیں دیئے جا سکتے، آخر میں مصنف نے "یورپ" کو ایک تنبیہ کی ہے جو ہم انہی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں :-

"مغرب کا تاثر اسلام کے متعلق واضح اور صحیح ہونا چاہیئے، اسے اسلام کے بنیادی مقاصد جاننا اور سمجھنا چاہئیں، اسے جاننا چاہیئے، کہ اسلام ایک "عقیدہ" کا مذہب ہے، اسلئے عمل کا، اور عقل کا مذہب ہے، اسلئے صداقت کا اور فطرت کا مذہب ہے، اسلئے آزادی کا اور علم کا مذہب ہے اسلئے ترقی کا اور اقتدار کا مذہب ہے، اسلئے انضباط کا اور ایقان کا مذہب ہے، اسلئے شدتِ عمل کا اور (جسے یورپ میں خواہ مخواہ "وحشت" (Fanaticism) کہا جاتا ہے) اخوت کا مذہب ہے، اسلئے مساوات کا اور، اتحاد کا مذہب ہے، اسلئے انسانیت عامہ کا اور، اللہ کی قدرت پر اعتماد کا مذہب ہے اس لئے سکون کا بھی، اور یورپ کو یہ حقیقتیں جاننا اور ذہن نشین کرنا چاہئیں" (ص ۲۱۵)

ہم نے قصداً اصل انگریزی اسلوب بیان کی تقلید کی ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مصنف نے جو کچھ لکھا ہے وہ علم کیساتھ ساتھ عقیدت اور ولولہ سے لکھا ہے، اور سچ پوچھئے، تو یوں کہنے کو جو کچھ کہا جائے لیکن عقیدت اور ولولہ کے بغیر تحریر میں جان نہیں پیدا ہوتی،

کتاب کا پہلا حصہ یہاں ختم ہو جاتا ہے، دوسرے حصہ میں کل چار باب ہیں:-

۱- (دنیائے) اسلام کی موجودہ بیداری، ص ۲۲۱-۲۵۴،

۲- (دنیائے) اسلام کی آزادی، ص ۲۵۵-۲۵۹،

۳- اسلام اور بین الاقوامی معاملات، ص ۲۶۱-۲۷۸،

۴- دنیا میں اسلام، ص ۲۷۹-۴۱۰،

گذشتہ ابواب میں پوری اسلامی تاریخ پر تبصرہ تھا اس حصہ میں صرف موجودہ حالات پر بحث ہے، اور معلومات کے تنوع کے لحاظ سے یہ حصہ کتاب کی جان ہے اگو پہلے حصہ کے بعض ابواب بھی بہت قیمتی ہین،

اس سلسلہ میں سب سے پہلے موجودہ بیداری کی تفصیل کی گئی ہے، یوں تو جنگ عظیم سے پہلے دنیا کے مسلمان خواب غفلت سے بیدار ہو چکے تھے لیکن اس کے نتائج جنگ کے بعد ظاہر ہوئے عثمانی حکومت کے کھنڈرون پر متعدد مستحکم اسلامی حکومتون کی دیوارین کھڑی ہوگئیں، اور جو پابند قفس رہ گئے، وہ بھی رہائی کی ہر ممکن کوشش عمل میں لا رہے ہین،

"ترکی جنگ کے بعد ایک متجانس (Homogeneous) مستحکم حکومت کی شکل مین نمودار ہوئی، ایران، روس اور برطانیہ کی چشمک سے آزاد ہو کر مستقل آزاد سلطنت کا مالک ہے، روس اور برطانیہ کی بازیگاہ افغانستان بھی اپنی آزادی حاصل کرنے مین کامیاب ہو چکا ہے، وہابی فرمانروا ابن سعود کے زیر اثر عرب کا علاقہ بھی آج حیات نو حاصل کرکے شاید ہزار برس کی زبون حالی کے بعد دنیا کی سیاست میں اہمیت حاصل کر رہا ہے، عراق ایک آزاد دستوری حکومت بن چکا ہے، مصر بھی آخر پچاس سال کی برطانوی غلامی کے بعد آزاد حکومت بن کر رہا، شام اور فرانس میں سمجھوتہ ہو چکا ہے، اور عنقریب شام کو

آزادی[۱] کا پروانہ مل جائے گا، یمن بالکل آزاد ہے، اور البانیہ بھی قاعدہ کے لحاظ سے استقلال کا مالک ہے، فلسطین اپنی آزادی کی حصول کی خاطر بیش از بیش قربانیاں پیش کر رہا ہے، شمالی افریقہ میں بھی قومی تحریک روز بروز زور پکڑتی جاہی ہے،

(ص ۲۲۱-۲۲۲)

یہ بیداری صرف قومی یا سیاسی نہیں ہے، بلکہ ذہنی، اجتماعی، معاشی اور مذہبی زندگی کے تمام شعبوں تک اس کا اثر پھیلا ہوا ہے، تمام دنیاے اسلام اس وقت ایک تغیر کے عالم میں ہے، اور یہ تبدیلی مشرق قریب میں زیادہ سرعت کے ساتھ عمل میں آرہی ہے، مصنف نے اس باب میں مشرق قریب کی مختلف تحریکون کا جائزہ لیا ہے، اونھون نے نمونہ کے طور پر مشرق قریب کا انتخاب کیا ہے، اور راقم الحروف کے خیال میں اتنی تفصیلی معلومات ہندوستان اور چین وغیرہ کے متعلق انھیں ہو بھی نہیں سکتی تھیں، بہرحال عربی ممالک کی تمام ادبی واجتماعی ودینی تحریکون اور بیداری کے ہر شعبہ پر نظر ڈالی گئی ہے، البتہ سیاسی ارتقار کی بحث آیندہ باب کے لئے خاص کردی گئی ہے،

عربی ممالک کی بیداری کے سلسلہ میں مصر کو بجا طور پر قیادت کا فخر حاصل ہے، مصری اخبارات اور مطبوعات سے پوری عرب آبادی متاثر ہوئی ہے، مراکش، الجزائر، تونس، طرابلس، سوڈان، زنجبار، حبشہ، حجاز، یمن، عراق، شام، عدن، نزدیک و دور جہاں بھی عربی بولنے والے بستے ہیں، مصری اخبارات اور مصری تحریکوں کے اثرات وہان محسوس طور پر نظر آئین گے، ۱۹۳۵ء میں مصر میں سیاسی ہیجان کا پیدا ہونا تھا کہ شام میں آگ لگ گئی، اور ابھی شام کا مسئلہ طے بھی نہیں ہوا تھا،

[۱] سمجھوتہ تو واقعی ہو چکا تھا، اور مصنف کی طرح ہر شخص کو یقین تھا، کہ مصر و عراق کے درجہ کا معاہدہ ضرور ہو جائیگا، لیکن آخری اطلاعات یاس انگیز معلوم ہوتی ہیں، ابھی قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا، ممکن ہو شام کے غیور باشندون کو ایک دفعہ اور زور آزمائی کرنا پڑے،

کہ فلسطین نے آخری طور پر جان کی بازی لگا دی، مراکش میں از سر نو زندگی پیدا ہوئی، اور اب طرابلس میں پھر احساس پیدا ہو رہا ہے،

وحدت عربیہ کی تحریک اب خواب نہیں رہی فلسطین کے سلسلہ میں عربی حکومتیں اور عرب جس طرح ایک قوم بن گئے ہیں، اس کی مثال کم از کم ہندوستان تو پچاس سال تک پیش نہیں کر سکتا مصر نے فلسطین کے سلسلہ میں بھی قیادت کی باگ اپنے ہاتھوں میں رکھی ہے

اقتصادی تحریکوں میں بھی مصر پیش پیش ہے، مصری بنک کی سرگرمیاں اب آس پاس کے عربی علاقوں میں بھی پھیل رہی ہیں، کوثر اور زمزم نامی جہاز مصری حاجیوں کے لئے تیار کرائے گئے ہیں، اور پچھلے دو برس سے تو مصری بنک اور اس کے بانی طلعت حرب پاشا، حجاز، اور سطح پر پورے دنیائے اسلام کی مفید خدمات انجام دے رہے ہیں،

مصر میں کسانوں اور مزدوروں کی تنظیم اور ان کی مستقل فلاح و بہبود کی کوششیں بھی ہو رہی ہیں، اور اس کے اثرات تمام عربی ملکوں میں محسوس کئے جا رہے ہیں، (ص ۲۲۹)

مصنف نے ادبی تجدد اور ترقی پر بھی سیر حاصل گفتگو کی ہے، جو عام طور پر انگریزی اور اردو جاننے والوں کیلئے ایک نئی چیز ہے،[۱]

اسلامی ادبیات کے سلسلہ میں ڈاکٹر زکی علی نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے، کہ عربی، فارسی اور ترکی زبانیں، گو مختلف خاندانوں (عربی سامی زبان ہے، اور فارسی آرین یا انڈو یوروپین) سے تعلق رکھتی ہیں لیکن اسلام کے اثرات سب پر ہیں" (ص ۲۳۲)

البتہ یہ اثر اب ایران کی جدید ادبیات میں بہت کم نظر آتا ہے، وہاں اب ایران کے پرانے

---

[۱] عربوں کی قومی تحریک کے سلسلہ میں ہم نے ادبی تجدد پر بھی روشنی ڈالی ہے، ملاحظہ ہو (مدینہ جولائی ۱۹۴۲ء) اس کتاب میں معلومات اس سے زیادہ ہیں،

بادشاہوں (قبل اسلام) کا کلمہ پڑھا جاتا ہے، عربی اب تک دنیاے اسلام کی مذہبی زبان باقی ہے، لیکن ترکی سے عربی الفاظ کے اخراج نے عربی کی بین المللی حیثیت گھٹا دی ہے، (ص ۲۳۳)

مصنف نے عربی ادبیات عموماً اور مصری ادب پر خصوصاً پوری روشنی ڈالی ہے، اور تمام پہلوؤں کو اچھی طرح اجاگر کیا ہے، طوالت کا خوف مزید اقتباس دینے سے مانع ہے،

(ص ۲۲۹-۲۳۲)

مصنف نے طبعی طور پر مصر کی ادبی و ذہنی قیادت اور قاہرہ کی بین المللی حیثیت پر بہت زور دیا ہے، اور مختلف مثالوں سے مصر کی مرکزیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جس میں وہ پوری طرح کامیاب ہیں، (۹-۲۳۰) اس میں کوئی شک نہیں کہ جہان تک ذہنی اور ادبی پیداوار کا تعلق ہے، مصر سب سے آگے ہے، اور مصر کی اچھائیاں اور برائیان یکساں طور پر عربی علاقوں پر اثر انداز ہوتی ہیں، اس کی معمولی مثال یہ ہے، کہ حجاز اب تک صحافت میں کورا تھا، اب جو وہان نوجوانون کو شوق پیدا ہوا، تو وہی مصری معمولی رسالوں کی تقلید، وہی ادب لطیف (؟) یا کثیف) مہمل قصے یورپ اور جاپان کی تمام خبریں لیکن ہندوستان اور چین کے متعلق ایک حرف بھی نہیں، ..... مدینہ منورہ سے "المدینہ" شائع ہوتا ہے لیکن اس میں آقاے مدینہ (روحی فداہ) کی بتائی ہوئی تعلیمات کا کہین پتہ نہیں !! شکر ہے کہ مصر کو اپنی زعامت اور اسلامیت کا احساس پیدا ہو چلا ہے اگر یہ رفتار قائم رہی تو انشاء اللہ اس کے نتائج اچھے ہوں گے، بہرحال اس سے مصر کی مرکزیت اور قاہرہ کے ("Metropolis") ہونے میں کوئی فرق نہیں آتا،

عربی کے ساتھ فارسی (۲۴۳-۲۴۰) اور ترکی (۲۴۵-۲۴۳) ادبیات کی تاریخ، اور موجودہ رفتار پر بھی اجمالی مگر غائر نظر ڈالی گئی ہے لیکن افسوس کہ اسلامی ادبیات کے سلسلہ میں ہماری (اردو) کا ذکر نہیں کیا گیا، گو یہ عربی کی طرح مالدار نہیں، لیکن کم از کم ہندوستان کے مسلمانوں کی ذہنی حالت

کا صحیح اندازہ اردو ادبیات کے مطالعہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، ہم نے یہ حقیقت عربی اخبارات میں بار بار ظاہر کی ہے، اور کوشش کریں گے، کہ مصنف تک اپنی شکایت پہونچائیں، تاکہ دوسرے ایڈیشن میں اردو کی حق تلفی نہ ہو، مصنف اس باب میں معذور تو ضرور تھے لیکن اگر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کا (اردو) والا مقالہ بھی وہ پیش نظر رکھتے، تو کچھ نہ کچھ لکھ سکتے تھے،

نسوانی تحریک کی ترقی اور وسعت کا ذکر بھی شاندار الفاظ میں آیا ہے، (ص ۲۴۵-۲۵۰) میں ترکی عورتوں کی آزادی اور بیداری کے گن گائے گئے ہیں، مصری خواتین کی بیداری بھی معرض بحث میں آئی ہے، فرق یہ بتایا گیا ہے کہ مصر کی تحریک اسلامی روایات سے وابستگی بھی قائم رکھے ہوئے ہے، (ص ۲۴۷) لیکن ہمیں یہ وابستگی کہیں نظر نہیں آتی، جو اسلامی قوانین موجود ہیں، وہ حکومت کی نگاہ کرم کا نتیجہ ہیں، عریانی، مخلوط تعلیم، مردانہ طرز تمدن، اور مغربی تہذیب کی تمام خرابیاں مصر میں نظر آتی ہیں، البتہ اب اس تباہ حالی سے عورتیں خود گھبرا اٹھی ہیں، اور اسکا ردعمل پیدا ہو رہا ہے، اور نہیں کہا جاسکتا، کہ آیندہ اس کا رخ کدھر ہوگا؟

نوجوانوں کی بیداری اور ساتھ ساتھ تفریح، یا "مغرب زدگی" کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے، لیکن مصنف کو یقین ہے کہ مذہب کی راہ سے وہ الگ نہیں ہوں گے، (ص ۲۵۰-۲۵۴)

اسلامی ملکوں کی بیداری کی تفصیل کے بعد ہر ملک پر الگ الگ نظر ڈالی گئی ہے اور دنیائے اسلام کی آزادی (ص ۲۵۵-۲۵۹) پر مفصل بحث کی گئی ہے، ترکی سے لیکر ہر چھوٹے بڑے علاقہ کی سرگذشت بیان کی گئی ہے، اس مضمون کی محدود گنجایش میں ہمارے لئے ایک اجمالی تبصرہ کافی ہوگا، مصنف کے بیان کی تلخیص میں کہیں کہیں ضروری اضافہ اور معلومات کی تصحیح کر دی گئی ہے،

ترکی (ص ۲۵۵-۲۶۴)

عثمانی حکومت کا زوال دنیا کی تاریخ کا عظیم الشان واقعہ ہے، نئی جمہوریت کی داغ بیل

قومیت، صنعت، اور لادینیت (Secularism) کی بنیادوں پر رکھی گئی، ۳ مارچ ۱۹۲۴ء، الغاے خلافت کا دن ترکی کی تاریخ میں "نقطہ انحراف" کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے بعد مذہبی مدرسوں اور منصب قضا کی باری آئی، ساتھ ساتھ اوقاف کی ضبطی عمل میں آئی، چند مہینوں کے بعد (پہلی دسمبر ۱۹۲۵ء) ترکی ٹوپی کا پہننا جرم قرار پایا، اس کے بعد "درویشوں" کی جماعت خلاف قانون قرار پائی، اور اس سلسلہ میں ۳ دسمبر ۱۹۳۴ء کا قانون بھی قابل لحاظ ہے جس کی رو سے مذہبی لوگوں کو رسوم کی ادائگی کے علاوہ خاص لباس پہننے کا اختیار نہیں رہا،

الغاے خلافت کے بعد دوسرا اہم قدم ۲۴ رمئی ۱۹۲۸ء کو اٹھایا گیا، لاطینی رسم الخط کا استعمال جبری قرار دیا گیا (پہلی جنوری ۱۹۲۹ء) مصنف کے بیان کے مطابق اس سے خواندگی کا اوسط بڑھ گیا، گو عربی اخبارات یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ اس سے لکھنے پڑھنے والوں کی تعداد گھٹ گئی ممکن ہے یہ تبدیلی کا فوری اثر رہا ہو، ترکی کی موجودہ تعلیم ایک نظام کی پابند (یعنی تعلیم کا سارا نظام حکومت کے ہاتھ میں ہے) اور مخلوط ہے، ایک اچھی بات یہ ہوئی، کہ لادینیت کے پروگرام کے نفاذ کے ساتھ ساتھ غیر ملکی مشنریوں کی راہ بھی روک دی گئی، ۹ راپریل ۱۹۲۸ء کو دستور میں ایک اہم تبدیلی ہوئی، جسکے ذریعہ دستور سے مندرجۂ ذیل فقرہ حذف کر دیا گیا،

"ترکی حکومت کا مذہب اسلام ہے"،

اسلامی قانون کے بدلے ایک مغربی قانون (جو فرنچ، سوئس، جرمن، اور لاطینی قوانین پر مبنی ہے) پر عمل درآمد شروع ہوا، عورتوں کی حیثیت بالکل بدل گئی، تعدد ازدواج ممنوع قرار پایا، سول میرج، ضروری ہوگیا، پردہ کا رواج صرف پروپگنڈا سے ختم ہوگیا، عورتوں کو تمام سرکاری ملازمتوں میں جگہ دی گئی،

یہ مذہبی اور اجتماعی اصلاحات کی ایک مختصر فہرست ہے، جو مصنف نے بلا کسی اظہار رائے

کے پیش کردی ہے، ہم بھی اس پر اظہار خیال کرنا نہیں چاہتے، صرف اتنا عرض کردینا نامناسب نہ ہوگا، کہ ہمیں ان اصلاحات کو شریعت کی کسوٹی پر رکھ کر جانچنا چاہئے، یہ بیانات کسی مغربی مصنف کی خیال آرائی کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک "ماڈرن" مسلمان نے جو ترکوں سے محبت رکھتا ہے، یہ معلومات فراہم کی ہیں،

اجتماعی اور ثقافتی اصلاحات کے ساتھ ساتھ ملک کی اقتصادی خوش حالی کا خیال بھی برابر پیش نظر رہا، بنکون کے نظام کی تجدید کی گئی، انھیں غیر ملکی اثرات سے نکال لیا گیا، ۳۳ء میں ایک پنجسالہ اسکیم کی طرح ڈالی گئی،

سیاسی اعتبار سے ہمسایوں کے ساتھ ترکی کا رویہ دوستانہ رہا، روس سے دوستانہ روابط استوار کئے گئے، (لیکن اشتراکیت کی تبلیغ حدود مملکت میں سختی کے ساتھ ممنوع ہے) ۲۵ء میں روس سے معاہدہ ہوا، اور ۲۹ء، ۳۰ء، ۳۶ء میں اسکی تجدید ہوتی رہی، فرانس سے ترکی شامی حدود پر نظرثانی کرائی گئی، ۳۰ء میں یونان سے معاہدہ ہوا، اکتوبر ۳۱ء میں یونان کے پایہ تخت اتھینا میں ترکی وزراء کا شاندار استقبال ہوا، ۳۳ء میں میثاق بلقان کی تکمیل ہوئی، اور ۱۰ر جولائی ۳۲ء کو مجلس اقوام کی ممبری بھی حاصل ہوگئی، یہی نہیں، بلکہ مصر کے مجلس اقوام کو داخلہ کے موقع پر ترکی وزیر خارجہ نے جلسہ کی صدارت کی، ایشیا میں بھی ترکی کے تعلقات ہمسایوں کے ساتھ دوستانہ ہیں، البتہ سنجق (اسکندرونہ) کے معاملہ کی وجہ سے شام (سوریا) سے کشیدگی پیدا ہوگئی ہے، اس حسن معاملہ اور دوستانہ مراسم کی تصدیق کے لئے دول اربعہ کا معاہدہ (میثاق اسعد آباد) کافی ہے، جولائی ۳۶ء میں ترکوں کو درۂ دانیال کی قلعہ بندی کی اجازت مل گئی،

جب توقع ہی اٹھ گئی تو پھر گلہ کیسا، ورنہ فلسطین کے مسئلہ پر ترکی کی خاموشی اور (سنجق)

پر دست اندازی کے متعلق کچھ عرض کیا جاتا، جب تک (شنجق) کا علاقہ فرانس کے قبضہ میں رہا، کمالی حکومت خاموش رہی، جونہی معاہدہ کا اعلان ہوا، اور شام کی خودمختاری کی توقعات پیدا ہوئیں، رگ حمیت پھڑک اٹھی، اور پھر آج جو کچھ اسکندرونہ اور انطاکیہ میں ہو رہا ہے، اسکی تفصیل عربی اخبارات میں پڑھنے سے عبرت ہوتی ہے،

آزاد مصر (ص ۲۶۴-۲۸۰)

مصر عرصۂ دراز سے ترکی حکومت کا ایک حصہ تھا، ۱۸۸۲ء سے ۱۹۱۴ء تک برطانوی اقتدار کے باوجود یہاں عثمانی حکومت کا نام باقی رہا، کچھ عرصہ تک فرانس اور برطانیہ میں رقابت رہی ۱۹۰۴ء میں فرانس قطعی طور پر برطانیہ کے حق میں دست بردار ہو گیا، برطانوی حکام ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ تسلط عارضی ہے لیکن ۱۹۱۴ء تک برطانوی اقتدار حسب دستور قائم رہا، اور ملک میں بیداری اور قومی تحریک بڑھتی رہی،

۱۹۱۴ء میں برطانیہ اور عثمانی حکومت کی باہمی چھیڑ چھاڑ کے شروع ہوتے ہی، برطانیہ نے مصر پر اپنے قبضہ کا اعلان کر دیا، عباس حلمی دوم، خدیو مصر (جو اس وقت استانبول میں تھے) معزول کئے گئے، اور ان کی جگہ ان کے چچا فواد تخت و تاج سے نوازے گئے، اور وعدہ کیا گیا کہ جنگ کے بعد تمام مقبوضات کو خودمختاری حاصل ہو جائے گی، جنگ کے خاتمہ پر اہل مصر نے ایفائے وعدہ کا مطالبہ کیا، لیکن بے سود، ملک میں بے چینی بڑھی، اور وفد کے رہنما سعد زغلول نے پیرس کی صلح کانفرنس میں مصر کی نمایندگی کا پرزور مطالبہ کیا، اسکو جواب میں سعد زغلول اور ان کے چند رفقاء گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیئے گئے، ملک میں انقلاب اور بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی، ۱۹۱۹ء کا انقلاب اتنا ہمہ گیر اور پرزور تھا، کہ اس کے فرو کرنے کے لئے جنرل الینبی (Allenby) کے زیر قیادت ساٹھ ہزار مسلح فوج کو میدان میں آنا پڑا،

پھر سعد زغلول رہا ہوئے، اور لارڈ ملنر کی صدارت میں ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر ہوا، اہل مصر

نے اس کا مکمل بائیکاٹ کیا اور ملنر کو تسلیم کرنا پڑا کہ "مصر کا قومی جذبہ دبایا نہیں جاسکتا" لیکن کمیشن کی سفارشات مطالبات سے بہت کم تھیں اس سے قوم نے بیزاری ظاہر کی، دوبارہ تحریک اٹھی، اور پھر النبی کی خدمات حاصل کرنی پڑیں، سعد زغلول جبرالٹر بھیج دئے گئے، ۲۸ رفروری ۲۲ء کو برطانیہ نے مصر کو ایک آزاد حکومت تسلیم کیا، لیکن فوج، امتیازات، سوڈان اور نہر سویز کے بارے میں ایسی تحفظات رکھی گئیں، جو مصریون کے لئے قابل قبول نہیں ہوسکتی تھیں، ان تحفظات کا مسئلہ تو طے نہ ہوسکا، لیکن ایک جمہوری دستور کا حق عطا ہوا، (۲۳ء) اس دستور کے مطابق ۲۴ء مین نئی پارلیمنٹ کے انتخابات ہوئے، وفد کو اکثریت حاصل ہوئی، اور سعد زغلول (جو جلا وطنی سے واپس آچکے تھے) کی سرکردگی میں وزارت کی تشکیل ہوئی، اور معاہدہ کا مسئلہ ازسرنو چھیڑا، چند مہینون کی تگ و دو کے بعد گفت و شنید ناکام ثابت ہوئی،

نومبر ۲۴ء مین سرلی اسٹیک (Lee Stack) سوڈان کا گورنر جنرل قاہرہ میں مارا گیا، انگریزوں نے سخت تادیبی کارروائی کرنا چاہی، حکومت سے باضابطہ معافی کے مطالبہ کے علاوہ مجرمون کی تعزیر، سیاسی مظاہروں کا بند کرانا، اور دس لاکھ پونڈ کے تاوان کا مطالبہ کیا گیا، وفدی وزارت نے مجلس اقوام سے دادرسی چاہی، اس پر سکریٹری وزارت خارجہ، مسٹر چمبرلین نے ایک ڈانٹ بتائی۔۔۔ اور ۲۳ء کا دستور ردی کی دوانہ بن سکا،

۲۷ء میں چمبرلین نے ثروت پاشا وزیراعظم (جنھون نے ایک مشترک وزارت کی تشکیل کی تھی) سے معاہدہ کی گفتگو کی، پھر مسٹر ہنڈرسن سے محمد محمود پاشا سے ۲۹ء میں، اور اسکے بعد نحاس پاشا سے بھی گفتگو جاری رہی، لیکن وزارت عظمی کے یہ تینوں مسند نشین لندن سے خالی ہاتھ واپس آئے، نہر سویز، سوڈان، امتیازات، فوجی قبضہ کے متعلق برطانیہ قومی مطالبات ماننے پر راضی نہیں ہوا، مگر انگریزی

نوجوان کا قاہرہ کی سڑکوں پر شان حکومت کے ساتھ گھومتے پھرنا مصریوں کو کس طرح گوارا ہوسکتا تھا؟ غیر ملکیوں کے امتیازات کا دنیا کے کسی خطہ میں وجود باقی نہیں رہا، دوسرے ملکوں کے باشندے مصر میں رہیں، پیسے کمائیں، لیکن ان پر کوئی ٹیکس عائد نہ ہو، اس سے زیادہ کیا بیہودگی ہوسکتی ہے، ؟ ان کے مقدمات فیصل کرنے کے لئے الگ مخلوط عدالتیں مقرر تھیں، سوڈان پر صرف مصر کا ہو، اور انھیں کوئی اختیار نہیں، ۱۹۳۰ء میں وفدیوں کے استعفار کے بعد صدقی پاشا کی آمریت کا دور دورہ ہوا، قصر شاہی کے اثرات بھی بڑھ گئے، ۱۹۲۳ء کا دستور یکلخت منسوخ کردیا گیا، اور چند سال تک استبداد کا بازار گرم رہا، ... بالآخر نومبر ۱۹۳۴ء میں توفیق نسیم پاشا نے قلمدان وزارت سنبھالا، اور دستور کی واپسی کا مطالبہ شروع ہوا، اسی دوران میں سر سیموئیل ہور کی تقریر نے (۵ر نومبر ۱۹۳۵ء) جس میں اس نے مصر کو دستور کے لئے نااہل قرار دیا تھا، ملک میں آگ لگادی، آخر ۱۹۲۳ء کا دستور پھر نافذ ہوا، حبشہ پر اطالیہ کی تاخت نے برطانیہ کی انانیت بھی ذرا کم کی، نئے انتخابات میں وفد کو غلبہ حاصل ہوا، اور انہی کی زیر قیادت گفتگوے صلح تکمیل کو پہنچی، اور ۲۶ر اگست ۱۹۳۶ء کو لندن میں معاہدہ پر طرفین کے دستخط ہوگئے، اور ۱۹۲۲ء میں جن چار مسئلوں کے متعلق حکومت برطانیہ تحفظات چاہتی تھی، وہ ۱۹۳۶ء میں طے ہوگئے،

اس سمجھوتے میں گو فوجی قبضہ کے بارے میں برطانیہ ہی کا پلہ بھاری ہے، لیکن امتیازات کا مسئلہ گویا حسب خواہ طے ہوگیا، مونترو کانفرنس (اپریل ۱۹۳۷ء) میں تمام حکومتوں نے امتیازات سے دست برداری منظور کرلی صرف فرانس نے کچھ مخالفت کی تھی، سوڈان اور نہر سویز کے متعلق مصر کے مطالبات کافی حد تک تسلیم کرلئے گئے، ۲۶ر مئی ۱۹۳۷ء کو مجلس اقوام میں داخلہ بھی ہوگیا،

مصنف نے جولائی ۱۹۳۶ء میں یہ سرگذشت لکھی ہے، اس ڈیڑھ سال کے عرصہ میں اور اہم انقلابات

رونما ہو چکے ہیں، شاہ فواد کی وفات اور جوان سال فاروق کی تخت نشینی کے بعد قصر شاہی اور وفد کی چشمک نے نئی کروٹ لی، تاآنکہ زعیم وفد کی جلد بازی، اور بے تدبیری سے انکی وزارت ٹوٹ گئی، نئے انتخابات میں وفد کو شکست فاش ہوئی، مصطفےٰ نحاس خود ہارے، ان کے دست راست، بلکہ وفد کی جان قبطی وزیر، مکرم عبید کو ایک ازہری مولوی (عبدالوہاب سلیم) نے شکست فاش دی، نئی وزارت میں پہلے پہل ایک صحافی (حسین ہیکل ایڈیٹر السیاستہ) اور ایک متدین پروفیسر (مصطفےٰ عبدالرزاق استاذ فلسفہ جامعہ فؤاد الاول) کو جگہ دی گئی، صحافی کو وزارت تعلیم اور پروفیسر کو وزارت اوقاف سے نوازا گیا، شاہ فاروق کو ملک میں عجیب وغریب ہردلعزیزی پیدا ہو گئی، اور ہو رہی ہے، مصطفےٰ امراغی ازہر کے جذبۂ اقتدار کی خاطر، اور عبدالحمید سعید (صدر جمعیۃ الشبان المسلمین) اسلامیت کی فضا پیدا کرنے کی غرض سے اپنی پوری قوت شاہ فاروق کی ہردلعزیزی کے لئے صرف کر رہے ہیں

جوں جوں وفد کی قوت گرے گی، فرعونیت[ا] اور دہریت کا اقتدار کم ہوگا، نیز قصر کے اقتدار کے ساتھ ساتھ وفد کا جھنڈا سربلند نہیں رہ سکتا، بہرحال یہ تبدیلی اس منزل میں ہے، جہاں قطعی فیصلہ کرنا ذرا دشوار ہے،

فلسطین کا مسئلہ (ص ۲۰۱-۲۹۰)

ترکی اور مصر کی طرح مصنف نے فلسطین کی جد وجہد پر بھی روشنی ڈالی ہے، اردو میں اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اور شرح وبسط کے ساتھ، اسلئے یہاں لکھی ہوئی چیز کے اعادہ

ا۔ "فرعونیت" کی تحریک کا مقصد قدیم مصر (پراچین بھارت کے نمونہ پر) کی تہذیب کا احیا ہے، "عربیت" اور "اسلامیت" سے قطع تعلق اس کی پہلی منزل ہے، شکر ہے، کہ اب یہ تحریک بہت کمزور ہو رہی ہے، اس کا سب سے بڑا سبب محمد حسین ہیکل ایڈیٹر "السیاستہ" آج "حیاۃ محمد" اور "فی منزل الوحی" کا مصنف ہو کر وزیر تعلیم بن چکا ہے، اب وہ ایک حد تک "اسلامیت" کا علمبردار ہے،

کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، (ملاحظہ ہو "مدینہ" ۲۸ و ۳۱ جولائی ۳۷ء اور ۱۳، ۱۰ نومبر ۳۵ء)

شام (ص ۲۹۰-۲۹۷)

شام پر فرانسیسی انتداب کی ابتدا ۲۰ء میں دمشق پر قبضہ سے ہوئی، انتدابی حکومت نے "پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو" کے اصول پر پہلا یہ کام کیا، کہ شام کے پانچ حصے کر دئے، (۱) جمہوریہ لبنان (۲) جبل الدروز (۳) علویین کا علاقہ، (۴) لاذقیہ اور انطاکیہ کے اضلاع (۵) شام کا باقی ماندہ علاقہ، حکومت سوریہ کے نام سے فلسطین کو چھوڑ کر پورے شام کی آبادی تیس لاکھ سے زیادہ ہے، اس پر پانچ پانچ خود مختار ریاستیں!!! اللہ کی شان ہے،

انتداب کا پہلا دور جنرل گورو کی حکومت سے شروع ہوا، گورو ساڑھے تین سال حاکم رہا، اور اسی نے ۲۰ء میں جمہوریہ لبنان کے نام سے الگ حکومت قائم کرائی، اس کے جانشینوں نے پوری پانچ حکومتیں قائم کر کے چھوڑیں، موجودہ ہائی کمشنر کی خواہش تھی، کہ پانچ کی جگہ چھ یا آٹھ حصے کر دئے جائیں، ۳ر جنوری ۳۶ء کو حکم بھی نافذ ہو چکا تھا، اسی بنا پر شام میں پچاس روز مسلسل ہڑتال رہی جس کے آگے سر دست فرانسیسی اقتدار کو جھکنا پڑا، فرانسیسی بے عنوانیوں کی وجہ سے قومی تحریک برابر زور پکڑتی رہی، قومی جوش اور یک جہتی کا سب سے بڑا مظاہرہ ۲۵ء کے دروزی جہاد[1] میں ہوا، فرانسیسی تہذیب بھی اس ہنگامہ میں بالکل عریاں ہوگئی جبکہ چھپن گھنٹے مسلسل دمشق پر گولہ باری ہوئی، (۱۸-۲۰ اکتوبر ۲۵ء) اقتصادی لحاظ سے بھی شام دور انتداب میں بہت تباہ ہوا، بعض اوقات ستر ستر ہزار فوج ملک میں رکھی گئی، ایک چھوٹا سا علاقہ اتنی بڑی فوج کس طرح برداشت کر سکتا تھا؟

شام کا مطالبہ آزادی کا تھا، عراق کے معاہدہ کے بعد اسی نمونہ پر ایک دوستانہ معاہدہ

[1] دروزی جہاد کی مکمل تفصیلات امین سعید کی (الثورۃ العربیۃ الکبریٰ) میں پڑھئے، مطبوعہ مصر، تین ضخیم جلدوں میں،

کا مطالبہ ہوا، جو آخر ۳۶ء کی تاریخی ہڑتال کے بعد تسلیم کیا گیا، اور ایک عرصہ کی گفت وشنید کے بعد ۹ ستمبر ۳۶ء کو طرفین میں اتفاق ہوگیا اور وعدہ کیا گیا کہ تین سال کے عرصہ میں انتداب ختم ہو جائیگا، معاہدہ کی تصدیق پارلیمنٹ میں ہو جائے گی اور تقسیم شدہ اضلاع پھر اصل شام کے حدود میں شامل کر دیے گئے،

یہ جولائی ۳۶ء کی باتیں تھیں، اب تازہ اطلاعات یہ ہیں، کہ فرانس اپنے وعدہ سے پھر رہا ہے، اور شام ایک بار پھر انقلاب سے دو چار ہونے کو ہے، اللہ ان کی مدد کرے، ایک بات یہ بھی اس معاہدہ کی دفعات مرتب ہوتے ہی (ستمبر ۳۶ء) ترکی نے سنجق کا مطالبہ شروع کر دیا اور فرانس نے (حلوائی کی دوکان، باپ دادا کا فاتحہ) کے اصول پر عربوں کے احتجاج کے باوجود ترکی کے اکثر مطالبات منظور کر لئے، آج سنجق میں بھی تفرنج اور مغربیت کا دور دورہ ہے، جس کا شکوہ ہمیں ترکی مین تھا، اب اس علاقہ کا نام بدل کر (ہاتائی) رکھا گیا ہے، اور.........

فرنج شمالی افریقیہ (ص ۲۹۷-۳۰۷)

تونس میں فرانس کا باضابطہ اقتدار ۱۸۸۱ء میں قائم ہوا، یوں تو مالی حالت کی خرابی کی وجہ سے یہاں غیر ملکی اثرات پہلے ہی پیدا ہو چکے تھے، الجزائر پر فرانس کا حملہ ۱۸۳۰ء میں شروع ہوا، امیر عبدالقادر جزائری نے ایسا بہادرانہ مقابلہ کیا، کہ فرانس کے دانت کھٹے ہو گئے، لیکن......سعدی از دست

ا ۴ ۲ جنوری کے "اسٹیٹسمین" میں ایک واقف کار نامہ نگار (جو یقینی انگریز ہے) نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ فرانس شام سے دستبردار ہونے کو تیار نہیں لیکن اوس نے آخر میں یہ تجویز پیش کی ہے، کہ فلسطین، شرق اردن اور شام (موجودہ سوریہ) کو ملا کر ایک جمہوریت بنائی جائے، تاکہ یہود کو ایک وسیع میدان ملنے کی صورت میں "ارض اسرائیل" کا تخیل ترک کرنے پر آمادہ کیا جاسکے،

(اسٹیٹسمین، ۲۴ جنوری ۳۹ء صث کالم ۲)

خویشتن فریا" برادران یوسف خود حریف کے ہوا خواہ بن گئے، آخر ۱۸۴۷ء میں امیر القادر نے ہتھیار رکھدیے، ان کی اولاد آج تک دمشق میں مقیم ہے، امیر عبد القادر[۱] اپنے کارنامون کے لحاظ سے ہندوستان کے سلطان ٹیپو سے مشابہت رکھتے ہیں، عربی ممالک میں سنوسی اعظم اور امیر محمد بن عبد الکریم ریفی کے سوا کوئی ان کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جا سکتا، (ان کے مجاہدانہ کارنامون کی تفصیل امیر شکیب ارسلان نے اچھی طرح کی ہے، ملاحظہ ہو حاضر العالم الاسلامی جلد ۲ ص ۱۶۶ - ۱۷۴)

مراکش میں فرانسیسی اقتدار ۱۹۰۴ء میں قائم ہوا، فرانس نے مصر سے ہاتھ دھویا، اور اس کے عوض انگریزون نے مراکش سے، اس طرح پر ۱۹۰۴ء سے دونوں آزاد ہوگئے، ایک خفیہ معاہدہ کی رو سے مراکش کو فرنچ اور اسپنی منطقون میں تقسیم کر لیا گیا تھا، جرمنی کو بھی کچھ دنوں شمالی افریقہ کے اس حصہ کی ہوس رہی، پھر شیر برطانیہ نے فرانس کی مدد کی، ۱۹۱۲ء میں مولاہی عبد الحفیظ سلطان مراکش نے فرانسیسی حمایت قبول کر لی لیکن عہد نامہ پر دستخط کرنیکے بعد اتنے کبیدہ خاطر ہوئے کہ تخت سے الگ ہوگئے، (بیچارے کا انتقال ابھی پیرس میں ہوا ہے، اپریل ۱۹۳۷ء) اسپینی منطقہ کے عربوں نے "حمایت" نہیں قبول کی، اور ۱۹۱۹ء سے باضابطہ چھیڑ چھاڑ شروع ہوگئی ۱۹۲۱ء سے امیر عبد الکریم[۲] نے کمان اپنے ہاتھ میں لی، اور اسپنیوں کو مسلسل شکستیں دیں، ۱۹۲۳ء میں اسپین کی فوج

---

[۱] امیر عبد القادر کی بلند ہمت اور علو نفس کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے کیا جا سکتا ہو جو انکی تراوش فکر کا نتیجہ ہن:

تسائلنی اُمُّ البنین و انّھا، لاعلم من تحت السماء باحوالی

(مجھ سے بچوں کی ماں حال پوچھتی ہے، حالانکہ وہ آسمان کے نیچے سب سے زیادہ میرے حالات سے واقف ہی)

الا فاسألی جنس الفرنسیس، تعلمی بأنّ منایاھم بسیفی و عُسّالی،

(پوچھنا ہو تو فرانسیسیوں کی قوم سے میرا حال پوچھو (ان سے) معلوم ہوگا، کہ ان کی قضا میری تلوار اور نیزہ (کے ہاتھ) لکھی ہوئی ہے)

حکومت ریفی حدود سے ہٹ گئی، ۱۹۲۵ء میں امیر عبدالکریم[۵] نے فرانسیسی علاقہ پر تاخت کی، پھر کیا تھا، دو بڑی حکومتیں ایک ضلع کی مہم سر کرنے کے لئے متحد ہوگئیں، اور دو لاکھ مسلح فوج چند ہزار عربوں کے مقابلہ میں صف آرا کی گئی، آخر عبدالکریم عاجز آگئے، اور ۲۷ رمئی ۱۹۲۶ء کو انھیں مدغاسکر بھیج دیا گیا، جہاں وہ اب تک جلاوطن ہیں، مراکش کے اسپینی منطقہ میں فرنکو کی مہم سے ایک نئی صورت حال پیدا ہوگئی ہے، پچاس ہزار عرب سر بکف میدان میں ہیں اور مستقبل کے مبہم وعدوں پر جان دے رہے ہیں اگر وہ خود مختار ہوتے، تو کسی کا ساتھ نہ دیتے لیکن بیچارے مجبور ہیں، فرنکو کی فوج میں کٹ رہے ہیں، اگر کامیابی بھی ہوئی، تو وعدوں کا ایفا مشکوک ہے، ادھر فرانس فرنکو کے وعدوں سے برہم ہے، اسپینی منطقہ کو اگر اختیارات ملے، تو مراکش کے فرانسیسی منطقہ میں اس کا ردِ فعل ہونا ناگزیر ہے مراکش میں فرانس کا دورِ حکومت بالکل تاریک ہے، اہلِ ملک کو کوئی حق حاصل نہیں، مذہبی تعلیم میں رکاوٹیں ہیں، ۱۹۳۰ء میں ایک قانون (جسے مراکش کی اصطلاح میں "ظہیر" کہتے ہیں)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴) ومن عادۃ السادات بالجیش تحتمی وبی یحتمی جیشی وتمنع ابطالی،

افسروں کا خاصہ ہے، کہ وہ لشکر کی آڑ میں پناہ لیتے ہیں، لیکن میری فوج میری آڑ میں پناہ لیتی ہے اور میرے افسران میرے سہارے مدافعت کرتے ہیں،

امیر کثیر الاولاد تھے، ایک صاحبزادے امیر سلیم جزائری کو (جو عثمانی فوج میں ممتاز افسر تھے) جمال سفاح نے دورانِ جنگ میں پھانسی دیدی، دوسرے صاحبزادے امیر خالد عرصہ تک الجزائر میں قومی تحریک کی قیادت کرتے رہے، وفات کو دو چار برس سے زیادہ عرصہ نہیں گذرا ان کے پوتے امیر سعید جزائری آج کل دمشق میں ممتاز حیثیت کے مالک ہیں،

[۵] اصلی نام محمد بن عبدالکریم ہے، مصنف نے عبدالکریم لکھا ہے، اور یہی زبان زد ہے، انکے کارناموں کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (حاضر العالم الاسلامی جلد ۳ صفحہ ۱۴۴، صفحہ ۲۰۷)

جاری ہوا جس کی رو سے بربر آبادی کو عربوں سے الگ کرنے کی کوشش جاری ہے، تمام عالم اسلام میں اس پر احتجاج ہوا، لیکن شنوائی نہ ہوئی، کیتھولک مشنریوں کو سرکاری امداد ملتی ہے، اخبارات کی زبان بندی پر سختی کے ساتھ عمل درآمد ہے، بالآخر تنگ آکر مراکشیوں نے پیرس سے ایک فرنچ رسالہ (مغرب) جاری کیا ہے،

الجزائر کا حال بھی ابتر ہے، مسلسل احتجاج کے باوجود اب تک کچھ نہیں ملا، مقبوضات کے معاملہ میں اشتراکی اور قدامت پسند سب یکجا ہو جاتے ہیں، جزائری بھی پیرس سے "الامۃ" (El Uma) نامی ایک فرنچ اخبار نکالتے ہیں، الجزائر کی جمعیۃ العلماء (جس کے صدر عبدالحمید بن بادیس ہیں) اور اس کے آرگن "الشہاب"[1] (ماہانہ) اور البصائر (ہفتہ وار) مفید خدمات انجام دیرہے ہیں،

خلاصہ یہ کہ سارے شمالی افریقہ میں ایک تحریک پائی جاتی ہے، جو ایک طرف فرنچ اقتدار کی مخالفت اور دوسری جانب وحدتِ عربیہ کی حمایت کرتی ہے،

فرانس آسانی سے اپنے مقبوضات سے دستبردار ہونے کے لئے تیار نہیں، جنگ عظیم میں ان علاقوں سے خوب مدد لی، صرف الجزائر سے ایک لاکھ تہتر ہزار جنگجو سپاہی اور ایک لاکھ انیس ہزار عام مزدور مہیا کئے گئے تھے، لیکن اب لیل و نہار بدل چکے ہیں، آزادی کی لہر دوڑ چکی ہے،

---

[1] راقم الحروف کے پاس یہ دونوں پرچے (الضیاء) کے مبادلہ میں آتے تھے، یہ کسی حال میں ہندستان کے اچھے اخبارات اور رسالوں سے پیچھے نہیں ہیں، "الشہاب" کا ماہانہ سیاسی تبصرہ کسی حال میں "جامعہ" سے برا نہیں ہوتا، ان کا ہفتہ وار حکومت کی سخت گیری کے باعث کئی لباس بدل چکا ہے، پہلے (السنۃ) تھا، پھر (الشریعۃ) اس کے بعد (الصراط) کے قالب میں نمودار ہوا، آخری لباس البصائر تھا، اللہ جانے سال ڈیڑھ سال میں کیا ہو گیا ہو،

جو کسی کے تھامے نہیں تھمتی،

اس سلسلہ میں ایک بات اور قابلِ لحاظ ہے، مصر و شام کے برخلاف شمالی افریقہ کے عربوں میں افرنگی وطنیت یا دہریت کا نام و نشان نہیں، ان کی تحریک خالص اسلامی ہے، عربیت بھی ہے لیکن اسلامیت کے ماتحت، موجودہ حالات میں یہ چیز بہت کچھ قابلِ مسرت ہے، تونس نے اسکی اچھی مثال پیش کی ہے، وہاں حکومت نے ۲۰ر دسمبر ۱۹۲۳ء کو ایک قانون نافذ کیا، جس کی رو سے اہلِ ملک کو فرانسیسی قومیت (الجنسیة الفرنسیة) اختیار کر کے تمام شہری حقوق حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا، لیکن قوم پروروں نے اس قانون کا مقاطعہ کیا، اور پوری قوم نے فرانسیسی قومیت اختیار کرنے والوں کا اجتماعی بائیکاٹ کیا، ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جاتی، انھیں مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جاتا، بعض اوقات حکومت نے اپنے ہوا خواہوں کی تدفین مشین گن کے زیرِ سایہ کرا دی، لیکن دوسرے روز لاش بے گور و کفن قبر سے باہر تھی، ...... اس طرح کی رسہ کشی بارہا ہوئی، آخر رائے عامہ کی فتح ہوئی، یہ کوئی نئی بات نہیں، الفتح اور دیگر عربی اخبارات میں اس قسم کی مثالیں بارہا شائع ہوا کی ہیں،

اطالیہ اور اسلام (ص ۳۰۷-۳۱۸)

عہدِ حاضر میں مسلمانوں کے ساتھ اٹلی کا پہلا رشتہ طرابلس الغرب پر حملہ سے شروع ہوا، عثمانی حکومت نے طرابلس کو اٹلی کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا، انور مرحوم کی ذاتی تگ و دو سے بحث نہیں، میرا الزام حکومت پر ہے، سنوسیوں[۱] نے اٹلی کا پورا مقابلہ کیا، سنوسی اعظمؒ (سید احمد شریف سنوسی متوفی ۱۳۵۲ھ) اور ان کے ساتھیوں نے اطالوی دیو کا بیس سال تک پامردی سے مقابلہ

---

[۱] سنوسی زاویہ کی تاسیس محمد بن علی السنوسی (متوفی ۱۸۳۵ء) نے کی، آخری سنوسی زعیم جنھیں امیر شکیب السنوسی الکبیر لکھتے ہیں) ان کے پوتے تھے،

کیا، اس جہاد کا آخری سرگروہ غازی عمر مختارؒ (جن کی عمر ستر سال سے متجاوز تھی) ۱۹۳۱ء میں سولی کے تختہ پر چڑھا دیا گیا،

۱۹۲۲ء سے اطالیہ نے طرابلس اور صحرائے لیبیا کے اندرونی سنوسی زاویوں پر قبضہ کی کوشش کی، آخر جغبوب پر بھی قبضہ ہو گیا، اور اس قبضہ کے بقا و استحکام کی خاطر اٹلی نے حکومت مصر سے ۱۹۲۵ء میں معاہدہ کیا، مصر نے اٹلی کا قبضہ تسلیم کر لیا، شاید یہ اسی دوستی کا نتیجہ تھا، کہ سنوسی اعظم کو اپنے آخری ایام حیات میں علاج کے لئے بھی مصر آنے کی اجازت نہ ملی، اور تو اور ازہر کی سرکار نے غائبانہ نماز جنازہ کی بھی اجازت نہیں دی، مشرقی افریقہ میں اٹلی کے دو علاقے اریتیریا اور سمالی لینڈ ہیں لیکن ان دونوں میں سے کوئی اطالوی مال تجارت کا بازار نہ بن سکا، ان کی ساری اہمیت حبشہ کی قربت کے باعث تھی، ۱۹۰۶ء کے ثلاثی (سہ گانہ) معاہدہ کے مطابق حبشہ میں برطانیہ فرانس اور اٹلی کے مخصوص منطقہائے نفوذ تسلیم کر لئے گئے تھے، ۱۹۲۶ء میں برطانیہ اور اطالیہ کے درمیان ایک دوسرا معاہدہ ہوا، جس کے خلاف حبشہ نے مجلس اقوام میں احتجاج بھی کیا،

ایک متعین پالیسی کے ماتحت اٹلی نے ۱۹۳۵ء میں حبشہ پر دھاوا بول دیا، اور مئی ۱۹۳۶ء میں یہ مہم سر بھی ہو گئی، مسلمانوں نے بھی احتجاج کیا، یہ احتجاج زیادہ تر حبشہ اور عہد نبوی کے دوستانہ مراسم کے زیر اثر تھا، شاید کم لوگوں کو یہ معلوم ہوگا، کہ حبشہ میں مسلمانوں کی آبادی غیر مسلموں سے زیادہ ہے، اور ان کے ساتھ سابق نجاشی کا سلوک نہایت ظالمانہ تھا، مصنف نے اس طرف اشارہ کیا ہے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (حاضر العالم الاسلامی جلد ۳ ص ۸۰-۱۱۹) اور الفتح نمبر ۵۳۳ میں ایک "واقف کار مصری مسلمان" کا مضمون قابل مطالعہ ہے، اسی طرح امیر البیان کا مفصل مضمون مندرجہ الفتح نمبر ۴۴۴، اس مسئلہ پر نہایت شافی روشنی ڈالتا ہے،

یہ ایک حقیقت ہے، کہ حبشہ کے بعض علاقوں میں مسلمانوں نے اطالیہ کا خندہ پیشانی سے استقبال کیا تھا

استقبال کیا، مصنف مسولینی کے میٹھے میٹھے بیانات سے مطمئن معلوم ہوتے ہیں، لیکن طرابلس الغرب میں آج جو کچھ ہو رہا ہے، قابلِ فراموش نہیں، لوگ فلسطین کو رو رہے ہیں، یہاں ایک عربی علاقہ مستقل طور پر اسلام کی آغوش سے الگ کیا جا رہا ہے، طرابلس کا نام ختم ہو گیا، اب وہ مملکت رومہ کا ایک جزر ہے، طرابلس کے رہنے والے عرب اب طرابلسی نہیں رہے، بلکہ رومی یا طلیانی ہو گئے، آج کل عربی اخبارات میں (امتہ مسلمتہ تُساق الی الفناء) ایک مسلمان قوم فنا کی کے گھاٹ اتاری جا رہی ہے" کی صدا بلند ہے، لیکن کمزوروں کی کون سنتا ہے، ملاحظہ ہو (الفتح شوال و ذی قعدہ ۵۷ھ نمبر ۶۴۰-۶۴۴)

یمن کے ساتھ بھی اطالیہ کا تعلق ہے، گو اب تک یمن آزاد تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن اٹلی کے تجارتی امتیازات کافی حد تک خطرناک ہیں، عربی اخبارات امام یحیی کو فوجی استحکام کی طرف برابر توجہ دلاتے ہیں، لیکن وہاں اب تک سو سال پہلے کی دنیا ہے، وہ تو برطانیہ اور اطالیہ کی باہمی چشمک کو دعا دیجئے، کہ اب تک یمن کی موجودہ حیثیت قائم رکھنے (Status quo) پر دونوں متفق ہیں،

مسلمانوں کی ایک دوسری آبادی البانیہ کے ساتھ بھی اطالیہ کا گہرا تعلق ہے، البانیہ کا بادشاہ احمد زوغو ہے[1]، وہاں کی دو تہائی آبادی مسلمان ہے، اسلئے طبعی طور پر البانیہ میں اطالوی اقتدار مسلمان اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے،

عراق کی نئی حکومت (ص ۳۱۹-۳۲۳)

عراق پر برطانیہ کی نگاہ عرصہ سے تھی، خلیج فارس سو برس سے انگریزوں کے قبضہ میں ہے

[1] معارف:- یہ مضمون البانیہ پر اٹلی کے قبضہ سے پہلے لکھا گیا تھا، اب یہ حکومت بھی مسولینی کے جوع الارض کا شکار ہو گئی،

دوران جنگ میں برطانیہ نے عراق پر بھی اپنا جھنڈا لہرا دیا،

جنگ کے بعد شام قوم پرست عربوں کی امیدوں کا مرکز تھا، فرانس کے قبضہ کے بعد یہ امیدیں عراق کی طرف منتقل ہو گئیں، برطانیہ کو عراق کی حکم برداری (انتداب) ۱۹۲۰ء میں ملی، لیکن ایک طرف تو اہل عراق انگریزی استیلاء کے خلاف مسلسل احتجاج کرتے رہے، دوسری طرف تیل کے چشموں کے باعث برطانیہ کسی نتیجہ پر نہیں پہونچ رہا تھا، اس لئے ۱۹۲۲ء تک ملک کی سیاسی حالت متزلزل رہی، ۱۹۲۰ء میں عظیم الشان مسلح بغاوت[1] نمودار ہوئی، سر پرسی کاکس کے ذمہ یہ مہم کی گئی، آخر ایک عرب وزارت بنی، امیر فیصل منصب حکومت پر متمکن ہوئے، معاہدہ کا پہلا مسودہ عربوں کے لئے ناقابل قبول تھا، بڑی دشواریوں اور خونیں معرکوں کے بعد ۱۹۲۴ء میں عراق کی نئی حکومت نے یہ معاہدہ منظور کیا، ۱۹۲۶ء میں مجلس اقوام کی تحقیقاتی کمیٹی کی رپورٹ کے بموجب موصل عراق کو مل گیا، اور انقرہ کے "ثلاثی" (عراق، برطانیہ، ترکی) معاہدہ (۱۹۲۶ء) کو بین الاقوامی منظوری حاصل ہو گئی، نیز ایک نیا عراقی برطانوی معاہدہ جنوری ۱۹۲۶ء میں مرتب ہوا

۱۹۲۷ء میں معاہدہ پر پھر نظر ثانی ہوئی، اور برطانیہ نے پہلی بار عراق کی خود مختاری تسلیم کی جس کی تکمیل ۱۹۳۲ء سے پہلے نہ ہو سکی، مالی اور فوجی معاہدوں کے لئے مجلس اقوام کی توثیق شرط قرار دی گئی تھی، اس سے دشواریاں پیدا ہو گئیں، ملک میں ہیجان کے وجہ سے ۱۹۳۰ء میں ایک نیا معاہدہ مرتب ہوا، اور عراق کی نمایندہ پارلیمنٹ نے اس پر مہر تصدیق ثبت کی، عراق کی آزادی تسلیم کی گئی، برطانیہ نے اپنے لئے دو اہم تحفظات رکھے:-

[1] لفظ (بغاوت) سے غلط فہمی نہ ہو، کمزوروں کی ہر تحریک ارباب اقتدار کے نزدیک "بغاوت" ہی کہلائیگی، لیکن مظلوم اسے "جہاد" کہیں گے، راقم الحروف کے ذہن میں عربی کلمہ (ثورۃ) ہے، جو حق وباطل دونوں قسم کی "شورش" کیلئے استعمال ہو سکتا ہے، افسوس کہ عاجز کے محدود علم میں اس کا اردو مرادف نہیں ملتا،

۱۔ فوجی نقل وحرکت کے لئے حدود عراق کے استعمال کا اختیار،

۲۔ فرات کے مغربی حصہ میں ہوائی مستقر برقرار رکھنے کا حق،

۳ اکتوبر ۳۲ئہ کو عراق مجلس اقوام کی رکنیت سے سرفراز ہوا اس موقع پر امیر ملکہ شاہ فیصل کے متعلق چند کلمات لکھنا نامناسب نہ ہوگا، عراق کی یہ ساری کامیابی عراقیوں کی بہادری کے بعد شاہ فیصل کی سیاسی بیدار مغزی کا نتیجہ ہے شریف حسین کے بیٹوں میں یہ خاص امتیاز کے مالک تھے، اگر جمال پاشا سفاح کی سفاکیاں عمل میں نہ آتیں، تو یہ دوران جنگ میں ترکوں کے خلاف ہرگز نہ جاتے، (ملاحظہ ہو، امیر شکیب ارسلان کا مضمون "الجامعۃ الاسلامیہ" فلسطین، ۲۰ جمادی الثانیہ ۱۳۵۲ھ، اور رسالہ الضیا شعبان ۵۲ھ) افسوس کہ اس معاہدہ کی تکمیل کے بعد زیادہ دنوں تک امیر فیصل زندہ نہ رہے، ورنہ عراق آج کچھ اور ہوتا، مرحوم نے ۸ ستمبر ۳۳ئہ کو سوئٹزرلینڈ میں جان جان آفرین کے سپرد کی اور انکے جوان سال بیٹے شاہ غازی ان[۱] کے جانشین قرار پائے،

عراق ایک زرخیز ملک ہے، زراعت پر زندگی کا مدار ہے، اب صنعت پر بھی زور دیا جا رہا ہے، تیل کے چشموں سے ۸ لاکھ پونڈ کی سالانہ آمدنی اس پر مستزاد ہے، اندرونی سیاسی حالات ایک رفتار سے چل رہے تھے، کہ جنرل بکر صدقی (جس نے اشوریوں کی سرکوبی میں نمایاں خدمت انجام دی تھی) نے جعفر[۲] عسکری کو قتل کرکے یٰسین ہاشمی مرحوم کی وزارت ختم کردی اور ستمبر ۳۶ئہ

---

[۱] **معارف**:۔ افسوس ہے کہ گذشتہ اپریل کو موٹر کے ایک اتفاقی حادثہ میں یہ جوان سال بادشاہ بھی چل بسا، اور اب اس کا صغیر السن بچہ اپنے چچیرے دادا امیر عبداللہ والی شرق اردن کی ولایت میں تخت نشین ہوا ہے

[۲] جعفر عسکری عربی تحریک کے ایک سرگرم قائد اور امیر فیصل کے ساتھ کام کرچکے تھے، پہلے یہ عثمانی فوج میں افسر تھے، سنوسیوں اور انگریزوں کی جنگ میں یہ گرفتار ہوئے، پھر دنیا میں یہ برطانیہ کے دوست کی حیثیت سے مشہور ہوئے امیر شکیب کے یہ الفاظ قابل غور ہیں:۔

میں قلمدان وزارت سلیمان حکمت کو تفویض ہوا،

یٰسین ہاشمی عربی تحریک (وحدت عربیہ یا "پان عرب") کے پرانے کارکن اور شاہ فیصل کے دست راست تھے، اس وقت تک عراق وحدت عربیہ کی راہ پر جارہا تھا، سلیمان حکمت کی وزارت کمالیوں کی طرف مائل تھی، سلیمان کے بڑے بھائی محمود شوکت پاشا عثمانی حکومت مین صدر اعظم رہ چکے تھے، بکر صدقی بھی کردی تھا، اسے بھی عربوں کی تمناؤن اور آرزوؤں سے دلچسپی نہیں ہوسکتی تھی، اسلئے عام پبلک اس وزارت سے خوش نہیں تھی، اس پر طرّہ یہ تھا کہ سابق وزراء کو جلاوطن کردیا گیا، یہی نہیں، بلکہ یٰسین پاشا ہاشمیؒ (جن کا انتقال کچھ ہی عرصہ بعد دمشق میں ہوا) کی لاش بھی بغداد میں سپرد خاک نہ کی جاسکی، اسکے لئے ایسی شرطیں عائد کی گئیں، کہ ماننے والون اور اعزّہ نے دمشق ہی کو ترجیح دی، ان وجوہ کے ماتحت بکر صدقی کا قتل (۱۱ راگست ۳۷ئہ) ہمارے لئے کوئی غیر متوقع خبر نہیں تھی،

جمیل مدفعی کو جو وحدت عربیّہ کی مہم پرین کا قصد کررہے تھے، بلاکر سلیمان حکمت کے بجائے وزارت عظمیٰ تفویض ہوئی سال ڈیڑھ سال یہ وزارت چلی، اب شاہ فیصل کے دیرینہ رفیق قصر شاہی کے معتمد، اور شاید برطانیہ کے چہیتے نوری سعید (ہاشمی وزارت کے وزیر خارجہ) اس منصب سے سرفراز کئے گئے ہین، اگر فلسطین اور وحدت عربیہ کے متعلق ان کا طرز عمل حوصلون کے مطابق ہوا تو ممکن ہے یہ وزارت ہردلعزیزی حاصل کرلے،

مصنف نے صرف سلیمان حکمت کی "کمالی ذہنیت" کا ذکر کیا ہے، گذشتہ سطروں میں شاہ فیصل

(بقیہ حاشیہ ص ۵۱)

جعفر باشا العسکری رئیس وزراء بغداد بالأمس ومن اعضاء الوزارة الیوم، وھو من اعز احباء الانکلیز" (حاضر العالم الاسلامی جلد ۲ ص ۳۱ نیز ملاحظہ ہو جلد ۴ ص ۲۹)

اور آخری وزارتوں کے متعلق جو کچھ لکھا گیا، وہ راقم الحروف کے ذاتی مطالعہ اور استنتاج پر مبنی ہے، مصنف صرف واقعات فراہم کرتے ہیں، "غیر جانبداری" پران کا پورا پورا عمل ہے،

عراق کی جوان سال حکومت کے بارے میں ایک بات اور قابل ذکر ہے، فلسطین کے بارے میں اس کا رویہ صد درجہ قابل ستایش اور جرأت آموز ہے، اور اس باب میں تمام وزارتوں کا رویہ ہمدردانہ رہا، فوزی قاوقجی کا بغداد میں شاہانہ استقبال ہوا، شاہ غازی نے ایوان شاہی میں دعوت دی، اسٹیٹسمین، اور لندن ٹائمز نے بارہا برطانیہ کو عراق کے خلاف اشتعال دلانے کی کوشش کی، اس سلسلہ میں توفیق سویدی، سابق وزیر خارجہ، اور حال وزیر داخلہ کی کامیاب کوششیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اب نوری سعید کی برطانیہ نوازی سے ذرا شبہہ ہوتا ہے بہرحال ابھی کوئی رائے قائم نہیں ہو سکتی، آج کل میں بلکہ اس تحریر کے چھپنے سے پہلے حال کھل جائیگا،

(یہ سطریں ۲ ذی الحجہ ۱۳۵۷ھ ۲۴ جنوری ۱۹۳۹ء کو لکھی گئی ہیں،)

شرق اُردن (۳۲۴)

شرق اُردن پر امیر عبد اللہ حکمرانی کرتے ہیں، "وفاداری بشرط استواری" پران کا عمل ہے کرنل لارنس کی رائے میں عبد اللہ جنگ کی بجائے امن وسکون کی فضا میں زیادہ مفید ہو سکتے ہیں یہود کی نگاہ آز بھی اس علاقہ پر برابر پڑتی رہی ہے، خلاصہ یہ کہ آج تک امیر عبد اللہ کا شاید ہی کوئی فعل مسلمانوں اور عربوں کے لئے مفید ہوا ہو، انگریزوں کی نگاہ میں ان کی کیا وقعت ہے، اس کا ایک ہلکا سا اندازہ اسٹیٹسمین (۲۵ جنوری ۱۹۳۹ء) کے ایڈیٹوریل نوٹ سے ہو سکتا ہے،

جزیرۃ العرب کی نئی زندگی (ص ۳۲۴-۳۳۴)

آج سے تیس برس پہلے عرب میں تین خاندان حکمران تھے، حجاز میں شریف، نجد اور اسکے نواحی میں آل رشید، باقی ماندہ علاقہ میں آل صباح، اس فہرست میں اگر امام یمن اور عسیر کے امیر ادریسی

کو بھی شامل کر لیجئے، تو پانچ حاکم ہو جاتے ہیں،

ابن سعود کے زیر سایہ ایک متحدہ حکومت قائم ہوئی، اس وقت سعودی حکومت کا رقبہ فرانس جرمنی، بلجیم، سوئٹزر لینڈ کے متحدہ رقبہ سے بھی زیادہ ہے، جنگ سے پیشتر اس نے احسار پر قبضہ کیا، پھر آل رشید کو زک دی ۱۹۲۴ء میں شریف حسین کا قلع قمع کیا، اور ۱۹۲۵ء میں حجاز مکمل طور پر ابن سعود کے زیر نگیں ہو گیا، ۱۹۳۰ء میں عسیر بھی حدودِ مملکت میں شامل کر لیا گیا، ۱۹۳۴ء میں امام یمن کی فوج شکست کھا چکی تھی، اور بحر احمر کے مشرقی ساحل پر اس کا قبضہ ہوا چاہتا تھا، کہ رہنمایانِ عالم اسلام (سید امین حسینی، امیر شکیب، ہاشم اتاسی، محمد علی علوبہ) کی مداخلت سے معاہدۂ طائف کی تکمیل ہوئی، (جون ۱۹۳۴ء)

مصنف نے شریف حسین کے دورِ حکومت کی خرابیاں، اور سلطان ابن سعود کی خوبیاں تفصیل سے گنائی ہیں، اہل ہند حجاز اور والی حجاز سے اچھی طرح واقف ہیں، اس لئے کسی اقتباس یا تحشیہ کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی،

مصنف نے سعودی حکومت کی ستائش میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے ہمیں اتفاق ہے، صرف ایک بات کھٹکتی ہے، جی چاہتا ہے، کہ وہ اہلِ علم کے گوش گذار کر دیجائے، میری مراد سعودی حکومت کی خارجی حکمت عملی سے ہے، اینگلو امریکن کمپنی سے معدنیات کے استخراج کا معاہدہ، کلیفورنیا کی اسٹینڈرڈ آئل کمپنی کو تیل کے چشموں کا ٹھیکہ، عراق پٹرولیم کمپنی کو بحر احمر کے ساحلوں پر تیل کی تلاش کی اجازت، ان سب کی تاویل و توجیہ سمجھ میں آتی ہے، یا آسکتی ہے، مسٹر فلبی (جنھیں شاید بعض نیک دل مسلمان الحاج عبد اللہ فلبی سمجھتے ہوں) کا تقرب بھی گوارا کیا جا سکتا ہے لیکن ایک مسئلہ ایسا بھی ہے جس کی تاویل نہیں سمجھ میں آتی فلسطین کے سلسلہ میں تین سال سے تمام عربی علاقے پریشان ہیں اخبارات، انجمنیں، وزارتیں، سب کے سامنے ایک مسئلہ ہے، یمن عراق اور مصر کی حکومتوں نے اس باب میں دخل اندازی کی، اور قوت کے ساتھ یمن کے سرکاری اخبار "الایمان" تک نے سخت مضامین لکھے

اس کے برخلاف "ام القریٰ" میں اسپین، چین، زیکو سلوا کیا، دنیا بھر کی خبریں آتی ہیں لیکن غریب فلسطین کا کہیں نام بھی نہیں آتا، "الشباب" (مصر) نے بار بار نکتہ چینی کی، آخر تنگ آکر محمد علی الطاہر نے مبادلہ بند کردیا، مگر سعودی حکومت کا آرگن اپنے حال پر قائم ہے، اس سے بڑھکر یہ کہ قاہرہ میں پارلیمنٹری کانفرنس ہوئی، (اکتوبر ۳۸ء) چین، مراکش اور یوگوسلاویا تک سے نمایندے آئے، ہمسایہ حکومتوں کے مندوبین تھے، یمن سے حکومت اور قوم دونوں کے نمایندے آئے، لیکن سعودی حکومت اور حجاز کی نمایندگی نہیں ہوئی، دنیا کے مسلمان انگشت بدندان تھے، کہ یہ کیا معاملہ ہے، ؟ موتمر کے اختتام پر ڈاکٹر عبد الحمید سعید نے تار کے ذریعہ فیصلوں کی تائید چاہی، جواب ملا، (یھمنا ما یھم المسلمین) مسلمانوں کا درد دکھ ہمارا درد دکھ ہے،" کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا، ؟ یہ انداز بیان تو نجد کے وہابی فرمانروا کا نہیں معلوم ہوتا،

"الفتح" کے ایڈیٹر محب الدین خطیب، سلطان ابن سعود کی اس پالیسی کی صفائی پیش کرنا چاہتے ہیں، (ملاحظہ ہو: نمبر ۶۳۲، ۲۱ ذی القعدہ) رُوزولٹ کے نام سلطان کا ایک مکتوب بھی شائع ہوا ہے، یہ سب صحیح، لیکن ام القریٰ فلسطین کا نام زبان پر لانے سے کیوں لرزہ براندام ہے، ؟

ایران[1] ص ۴۴ ۲۳ و ۴۲

(رضاشاہ پہلوی کے دورِ حکومت میں،)

پندرہ سال بیشتر اور آج کے ایران میں بڑا فرق ہے، آج ایران بالکل بدلا ہوا ہے، آج ایران آزاد اور اپنی قسمت کا آپ مالک ہے، جدید ایران کا ستارہ ۲۲ء میں چمکا، اور ۲۴ء میں ایرانی

---

[1] ایران کے ضمن میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ حرف بحرف مصنف کی تحریر کا خلاصہ ہے، راقم الحروف کی معلومات اس باب میں بہت محدود ہیں،

تخت پر متمکن کر دیا، ۲۲ء سے ۲۶ء تک شاہ کی کوششیں فوج کی تنظیم اور مرکز کی حیثیت بڑھانے میں صرف ہوئیں،

مئی ۲۸ء میں بیرونی امتیازات ختم کر دیئے گئے، ایران میں عام طور پر ترکی کی روح کام کر رہی ہے، اور اسی نمونہ پر نئی حکومت کی بنیادیں مستحکم کیجا رہی ہیں،

اب مرکز کا وقار قائم ہو چکا ہے، ۲۵ء میں جبری فوجی تعلیم کا نفاذ ہوا، اور آج ملک میں ڈھائی لاکھ باضابطہ مسلح سپاہ موجود ہے، مدنی قوانین میں بھی تبدیلیاں ہوئی ہیں، تعلیمی ترقی نمایاں ہے، تقریبا ہزار طالب علم یورپ اور امریکہ میں زیر تعلیم رہا کرتے ہیں، صنعت و حرفت پر خاص زور دیا جاتا ہے، افسوس یہ ہے کہ اب تک بعض اہم تجارتیں غیر ملکیوں کے قبضہ میں ہیں، شکر کی تجارت البتہ حکومت کے ہاتھ میں ہے، ایک وسیع ریلوے لائن زیر تعمیر ہے جو پورے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کر دے گی، بڑی بات یہ ہے کہ اس اہم اور وسیع اسکیم میں کسی غیر ملکی کمپنی کا ایک حبہ نہیں ہے، ایران کی مالی حالت قابل اطمینان ہے،

فنون لطیفہ اور آثار قدیمہ کی طرف بھی توجہ کیجاتی ہے، لندن کی رائل اکادمی میں ایرانی آرٹ کی نمائش (۳۱ء) اور فردوسی کی ہزار سالہ برسی کی تقریب سے ایران کی ثقافتی حیثیت بلند ہوگئی ہے، روس اور برطانیہ سے تعلقات برابری کے اور دوستانہ ہیں، یہ صورت خاص طور پر اینگلو پرشین آئل کمپنی کے جھگڑے کے بعد سے پیدا ہوئی ہے، اپریل ۳۳ء کے نئے ٹھیکہ کے بعد ایران کو سالانہ ساڑھے سات لاکھ پونڈ سے کم نہیں ملتا، اس کے علاوہ ایرانی طلبہ کو دس ہزار پونڈ سالانہ کے وظائف ملتے ہیں، برطانیہ سے صرف بحرین کے ساحل کا جھگڑا رہ گیا ہے، ترکی سے حدود کا معاملہ ۲۹ء میں خاطر خواہ طے ہو گیا تھا، ۳۴ء میں خود شاہ نے ترکی کی سیاحت کی، افغانستان سے بھی تعلقات شگفتہ ہیں، طہران کی اصلاحات سے کابل کا اثر پذیر ہونا طبعی بات ہے،

آج کا افغانستان (ص ۳۴۲-۳۴۴)

فروری ۱۹۱۹ء میں امیر امان اللہ تاج و تخت کا وارث ہوا، امیر حبیب اللہ پر برطانیہ نواز ہونے کا شبہہ تھا، اس لئے قتل کر دیا گیا، مئی ۱۹۱۹ء میں افغان فوجیں حدود ہند کی طرف بڑھنے لگیں، انگریزی سپاہ سے جھپٹ ہوئی، آخر برطانیہ نے افغانستان کی خودمختاری تسلیم کی، اور سرحد کا مسئلہ بھی افغانستان کے حسب خواہ طے پا گیا، (معاہدہ راولپنڈی)

نیا بادشاہ کمال اتاترک اور رضا شاہ کے طرز کا "مصلح" تھا، اوس نے مغربی ملکوں کے نمونہ پر اصلاحات کی ایک مہم شروع کر دی، روس سے ۱۹۲۱ء میں ایک دوستانہ معاہدہ ہوا، لیکن افغان حکومت نے روسی یا برطانوی ماہرین فن سے ہمیشہ احتیاط کی، اس کی رائے میں دور دراز کے استاد اور انجینیر بے ضرر ہوتے ہیں، ہمسایوں سے ڈرنا بے جا نہیں تھا، مارچ ۱۹۲۱ء میں ترکی سے بھی دوستانہ معاہدہ ہوا، اسی سال ایران سے ایک تجارتی و سیاسی میثاق کی طرح ڈالی گئی

۱۹۲۷ء میں امان اللہ نے یورپ کا سفر کیا، راستہ میں مصر بھی ٹھہرا، ایران و ترکی کی راہ سے افغانستان کو واپسی ہوئی، اس نے مغربی طرز بود و ماند کی نقل اتارنی چاہی، اور قدیم روایات کو یکسر بدل دینے کی کوشش کی، نئی فوج اور نئے عہدہ دار تو اس نے تیار نہیں کئے اور جلد بازی میں پرانی سپاہ کو اپنا بدخواہ بنا لیا، اس کے علاوہ محاصل کی زیادتی اور فوجی بھرتی میں سختی کی شکایت بھی عام تھی، ۱۹۲۸ء میں شورش اٹھی، اور مئی ۱۹۲۹ء میں امان اللہ کو وطن چھوڑنا پڑا، آخر نادر شاہ نے آکر افراتفری دور کی، اور عام خواہش کے مطابق ۱۶ اکتوبر ۱۹۲۹ء کو مسند حکومت پر متمکن ہوئے،

نئے سلطان کے دور میں اندرونی اصلاح تیزی سے ہو رہی ہے، ایک فوجی اکادمی قائم ہے، یونیورسٹی کی تاسیس بھی ہوئی ہے، اسلامی ملکوں سے سیاسی مراسم استوار کئے گئے

نادر شاہ نے اسلامی روایات پر قائم رہتے ہوئے جدید اصلاحات کی اچھی چیزیں لے لیں، افسوس کہ ترقی کی یہ رفتار چند روزہ ثابت ہوئی، شاہ غازی ۸ رنومبر ۱۹۳۳ء کو شہید کر دئے گئے، ان کے جانشین ظاہر شاہ کے دورِ سلطنت میں بھی وہی معتدل حکمت عملی چل رہی ہے، افغانستان مجلسِ اقوام کا ممبر بھی بن چکا ہے،

مرحوم و مغفور حضرت علامہ اقبال کے الفاظ میں افغان اپنے اندر تین نمایاں خصوصیات رکھتے ہیں، :-

"مذہبی روح کا استحکام، خاندان، اور طبقات کے قیود سے کامل آزادی، اور وہ صحیح توازن جس کے ماتحت انھوں نے ہمیشہ مذہبی اور قومی تخیلات کی پرورش کی ہے، ماضی کو باقی رکھنے کی روح، افغانوں کے لئے ہمیشہ قوت کا سرچشمہ رہی ہے، اس کے ذریعہ وہ دورِ جدید کے مقتضیات کو لبیک کہتے ہوئے ماضی سے اپنا رشتہ قائم رکھتے ہیں"،

(منقول از دیباچہ کتاب افغانستان)

ہندوستان اور مشرق بعید میں اسلامی تجدد (ص ۲۴۷-۲۵۴)

جب کسی غیر ہندی اہلِ قلم کی کوئی تاریخی یا سیاسی کتاب (عربی ہو یا انگریزی) ہمیں ملتی ہے، تو ہم پہلے اس میں ہندوستان اور خاص کر مسلمانوں کا حال دیکھتے ہیں، اور اس کی صحت و صداقت کے اعتبار سے پوری کتاب کے متعلق رائے قائم کرتے ہیں ہمیں یہ کہنے میں کوئی باک نہیں، کہ زیر نظر کتاب اس معیار پر پوری اتری، بعض بہت معمولی فروگذاشتیں ہیں، جن سے کوئی کتاب خالی نہیں ہوتی،

مصنف نے جامعہ ملیہ اور حکیم اجمل خان کی کوششوں کا علی گڈھ تحریک کے ضمن میں ذکر کیا ہے، جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، (ص ۱۰۰) لیکن کیا یہ ہلکی سی فروگذاشت اس صریح غلطی سے

کوئی نسبت رکھتی ہے، جو (Whither Islam)[1] میں ہندوستان کے مقالہ نگار نے ندوہ کے متعلق کی ہے، (ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۱۹۳)

وہ لکھتا ہے:-

"سرسید کی دوسری کوشش لکھنؤ میں ندوۃ العلماء اور اس کے دار العلوم کی تاسیس تھی، اس کا مقصد الخ"

پورا بیان درست ہی، لیکن ندوہ کی نسبت سرسید مرحوم کی طرف کرنا، اس سے زیادہ اور کیا اندھیر ہو سکتا ہے،؟ یہ مقالہ نگار کوئی انگریز افسر ہے، جو ہندوستان میں سالہا سال زندگی بسر کر چکا ہی، اگر بیچارہ زکی علی جنیوا میں بیٹھ کر جامعہ کو علی گڈھ سے الگ نہ دکھا سکا، تو کیا تعجب ہی، بہرحال کہنا یہ تھا کہ زکی علی ہندوستان اور یہان کے مسلمانوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھے ہین، اور جو کچھ لکھا ہے، کافی پڑھ کر لکھا ہے، ذیل کے ملخص اقتباس سے صحیح اندازہ ہوگا:-

"سترہوین صدی عیسوی میں سارا ہندوستان مغلیہ حکومت کے زیر سایہ آگیا، اسلام کی عظمت کا سکہ ملک کے طول و عرض میں بیٹھ گیا، آخری دور میں حکومت کی بنیادین کمزور ہوگئیں، لیکن اسلام ایک مذہب کی حیثیت سے ملک کی رگ و پے میں پیوست ہو چکا تھا، آج وہان آٹھ کروڑ سے زیادہ مسلمان آباد ہیں،

گو مسلمان تعلیم میں پیچھے رہ گئے، لیکن پھر بھی کوششیں جاری ہیں، سرسید احمد خان نے علی گڈھ میں اپنی یونیورسٹی قائم کی، اور موجودہ روشنی کے مطابق انھون نے اسلامی افکار کی ترجمانی کی،"　　(ص ۸-۳۴۷)

[1] یہ کتاب لندن سے ۳۲ء میں پروفیسر (H. A. R. Gibb) کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہے، اسمیں مختلف ملکون پر جدا جدا مقالات ہیں،

"ثقافتی بیداری کے ساتھ ساتھ مسلمانانِ ہند سیاست میں بھی دلچسپی لینے لگے، ۱۹۱۲ء[1] میں مسلم لیگ کی تاسیس ہوئی، ہندوستان کی سیاسی حالت نے ملک کی دو اہم قوموں کو ایک دوسرے سے قریب کر دیا ہے، ہندو مسلم تعلقات کی تفصیلات میں ہم اس وقت نہیں پڑ سکتے، ہندو مسلمانوں کی باہمی آویزش کی مختلف اجتماعی، مذہبی، معاشی اور سیاسی توجیہیں کی گئی ہیں،

مصنف نے ایک مغربی اہل قلم (Clifford manshart) کی رائے ہندو مسلم مسئلہ پر نقل کی ہے، یہ رائے اس حد تک ضرور صحیح ہے، کہ آیندہ یہ اختلافات زیادہ سے زیادہ طبقاتی جنگ (Class Truggle) کی شکل اختیار کرتے جائیں گے، لیکن اس سے "تہذیبی برتری" کی جنگ بند نہیں ہو سکتی، اس مغربی مصنف کی تحریر میں ایک غلط بیانی یہ بھی ہے، کہ افغان سود خوار اور ہندو مہاجنوں کو ایک حیثیت حاصل ہے، (ص ۴۴۹) جس قدر مسلمان پیشہ ور اور زمیندار ہندو مہاجنوں کے مقروض ہیں اسکا عشر عشیر بھی ہندو عوام افغان سود خواروں کے دست نگر نہیں،

ہندو مسلم مسئلہ کے متعلق ایک مسلمان مصنف (رحمت علی صاحب[2]) کی یہ رائے بھی سننے کے لائق ہے، جو "نیشنلسٹ" زاویہ نگاہ کی ترجمانی کرتی ہے:-

"برطانوی استعمار پسند اس اختلاف کی علت ہندوستانی عوام کا مذہبی جنون قرار دیتے ہیں، ہندوستانی قومیت اسے برطانوی شہنشاہیت کی پیدا وار سمجھتی ہے"

(ص ۴۴۹)

مصنف نے اس پیچیدہ مسئلہ پر ہر نقطۂ نگاہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے متحدہ قومیت

---

[1] مسلم لیگ کی تاسیس ۱۹۰۶ء میں ہوئی، البتہ زندگی ۱۹۱۲ء کے بعد پیدا ہوئی [2] رحمت علی صاحب کی کتاب فرنچ میں ہے، اور ۱۹۳۳ء میں پیرس سے شائع ہوئی ہے،

کے علم برداروں کی طرف سے بسنت کمار رائے کے ایک مضمون (شائع شدہ "اورینٹ" نیویارک نومبر ۳۴ئہ) کا اقتباس دیا گیا ہے، (ص ۳۵۱) بہرحال مصنف کو توقع ہے کہ

"ایک وسیع الخیال نظام تعلیم اور دونوں جماعتوں کے باہمی تعاون سے آزاد ہندوستان میں فرقہ وارانہ نزاع کا مستقل حل ہو سکے گا" (ص ۳۵۲)

مسلمانانِ ہند کی بین الملی ہمدردی اور مسلمانانِ عالم کی فلاح و بہبود سے ان کی دلچسپی کا تذکرہ بھی مناسب الفاظ میں کیا گیا ہے،

انڈونیسیا میں بھی تبدیلی ہو رہی ہے، مشرق قریب سے اس کے تعلقات روز بروز پائدار ہوتے جا رہے ہیں، مذہبی اور قومی تجدید و اصلاح کے لئے متعدد انجمنیں کام کر رہی ہیں جن میں انجمن شرکت اسلام، اور محمدیہ پارٹی خاص طور پر ممتاز ہیں، سورابایا، اور بٹاویا نشر و اشاعت کے مرکز ہیں ولندیزی حکومت کا برتاؤ ان کے ساتھ اچھا نہیں، کوئی دینی و قومی تحریک وہ انگیز نہیں کر سکتی اور مسیحی مشنریوں کی کھلم کھلا حوصلہ افزائی کیجاتی ہے،

جاپان میں اسلام کی ترقی کے امکانات کی طرف بھی مصنف نے اشارہ کیا ہے، (ص ۳۵۳) چین کے سلسلہ میں الازہر سے چینیوں کے تعلقات کا مصنف نے خاص طور پر ذکر کیا ہے، یہ واقعہ ہے کہ مصری حکومت بلکہ شاہ فاروق کا چینی طلبہ پر بڑا احسان ہے، تقریباً بیس چینی طالب علم شاہ مصر کے صرف پر ازہر میں تعلیم حاصل کر رہے ہیں، متعدد مصری معلم ازہر کی طرف سے پیکنگ بھیجے گئے ہیں اور اس طرح پر عربی زبان اور اسلامی علوم کی ترویج کے لئے ایک مستقل زمین تیار ہو رہی ہے،

اشتمالی روس اور اسلام

ترکی کی طرح روس کے متعلق بھی ہندوستان میں عام طور پر کسی بات پر یقین نہیں کیا جاتا، کچھ کہیئے، جواب ملے گا "یہ سب انگریزوں کا پروپگنڈا ہے"، "سوشلزم" کی "ظاہری خوبیوں" پر مسلمان

نوجوان اس قدر فریفتہ ہین کہ وہ اس کے نظری پہلو (Philosophical aspect) کا مطالعہ بھی نہیں کرنا چاہتے، اور جو دو چار مطالعہ کے بعد مکمل سوشلسٹ بن چکے ہین وہ سیاسی سربلندیون[1] کی خاطر اپنے عقائد صاف صاف بیان نہیں کرتے،

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ مارکس کی تعلیمات مین وجود باری کی کہیں گنجایش نہین تاریخ کی مادی تعبیر کا نظریہ روحانیت کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتا ہے، جب ایک مارکس کا پیرو رسول کریم اور دیگر انبیاے کرام کی تعلیمات کو بھی مادہ اور روٹی کا جامہ پہنانا چاہتا ہے، تو پھر مذہب اور روحانیت کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے، اس مین شک و شبہہ کی گنجایش نہین، کہ اشتراکیت یا اشتمالیت انکار ربوبیت کی طرف رہنمائی ضرور کرتی ہے، اگر یہ حوصلہ افزائی نہ ہوتی، تو روس مین آج وسیع پیمانہ پر مخالف الوہیت تحریک (انٹی گاڈ موومنٹ) ہرگز نشو و نما نہ پاسکتی،

مارکس اور سوشلزم کے تجزیہ اور تحلیل کا یہ موقع نہیں، کہنا صرف یہ ہے کہ نئی چیزون کی ظاہری چمک دمک سے مسحور ہونے کی جگہ ہمیں ان کی حقیقتوں کا پتہ لگانا چاہئے، اور پھر ان نتائج کو شریعت اور عقلِ سلیم کی کسوٹی پر کس کر جانچنا چاہئے، ورنہ روشن خیالی اور عقلیت کے دعوے سب غلط اور صرف دکھاوے کے ہین،

گو یہ موقع مارکسزم (Marxism) یا سوشلزم کی تنقید[2] و تحلیل کا نہیں، پھر بھی مذہب کے متعلق مارکس اور اس کے پیروون کا رویہ واضح کرنے کے لئے ہم ذیل مین ایک مشہور کمیونسٹ کی ایک تحریر کا اقتباس پیش کرتے ہین، کامریڈ ام، ان، راے ہمارے وطن کے

[1] ابھی جداگانہ طریق انتخاب باقی ہے، اس لئے "سیاسی سربلندیان" مسلمان ووٹرون کی مرضی کے بغیر نہین حاصل ہوسکتیں [2] اس موضوع پر حافظ فضل الرحمٰن صاحب انصاری کا ایک گران قدر مضمون "مدینہ"، ار جولائی ۱۹۳۸ء مین شائع ہوا ہے، یون خود سوشلزم کی بائبل (Das Kapital) بازارون مین ملتی ہے،

مشہور انقلابی رہنما ہیں، اور عرصہ تک کیمونسٹ انٹرنیشنل کے سرگرم کارکن رہ چکے ہیں، ہندوستانی کیمونسٹوں میں کوئی ان کی ہمسری کا ادعا نہیں کرسکتا، گاندھی ازم، اور سوشلزم کا مقابلہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں، :-

"سوشلزم کا فلسفہ مادیت ہے، جو مذہب کو پس پشت ڈال دیتی ہے، اور روحانیت کو تسلیم نہیں کرتی، دوسرے لفظوں میں زندگی اور مخلوقات کے مذہبی نظریہ کی تردید کرتی ہے، سوشلزم اور مارکس کی تعلیمات کا بنیادی جزء مادیت باصول تضاد (Dialectical Materialism) پر مبنی ہے.......... پہلے فلسفہ کے ذریعہ دنیا کی تشریح کیجاتی تھی لیکن مستقبل میں اس کا منصب بدل جائے گا، اب یہ دکھانے کی کوشش کیجائے گی، کہ انسان کس طرح دنیا کی دوبارہ تعمیر کرسکتا ہے .... اس کے معنی یہ ہوئے کہ مارکس کے فلسفہ میں انسان کسی قدرتی طاقت کے ہاتھ میں آلہ کار نہیں ہے، انسان اس دنیا کا جس میں وہ رہتا ہے، خالق ہے، انسان سوسائٹی کا خالق ہے،

یہ ایک طویل خطبہ کے اقتباسات ہیں، جو ان کے اخبار" انڈی پنڈنٹ انڈیا" (۲۲ جنوری ۳۹ء) میں شائع ہوئے ہیں، بحث کے آخر میں ارشاد ہوتا ہے، :-

"بہرحال ایک شخصی خدا (Personal God) کا عقیدہ ہو یا عبادت کی تاثیر کا، یا عالم کا مذہبی تصور ہو...... یہ بالکل واضح ہے، کہ ان تصورات میں سے کوئی بھی کسی طرح مارکسی نظریہ زندگی اور انسانی جدوجہد سے میل نہیں کھا سکتا"

روس میں بیس سال سے مسلمانوں پر جو کچھ بیت رہی ہے، اس سے بحمد اللہ ہم واقف ہیں،

لے عام طور پر اس فقرہ کا ترجمہ" مادیت بالضد" کیا جاتا ہے لیکن اس سے مفہوم واضح نہیں ہوتا،

آج کی صحبت میں مصنّف کے بیانات کا خلاصہ درج کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، جو کافی مطالعہ اور تحقیق و جستجو کا نتیجہ ہیں، :-

"سویٹ روس کے علاقوں میں تقریبًا تین کروڑ مسلمان آباد ہیں، جو مسلسل بالشویک پروپگنڈا اور سختی کے باوجود اپنی جگہ پر قائم ہیں،

"روس نے اسلام کے مقابلہ میں دورخی حکمت عملی اختیار کی، باکو کانگریس (۱۹۲۰ء) کے فیصلہ کے مطابق انھوں نے مشرقی دنیا میں اپنے کو مظلوموں کا ہمدرد اور غریبوں کا نجات دہندہ مشہور کیا، داخلی حکمت عملی اس کے خلاف تھی، اسٹالن کی تشریح (۱۹۲۱ء کی رپورٹ) کے مطابق، اس کا مقصد مذہبی تنظیم کو ختم کرنا، اور تورانیت کی تحریک کو کمزور کرنا تھا، مخالف الوہیت تحریک سارے روس میں اسلامی نظام کو ختم کر دینا چاہتی ہے، قفقاز اور وسط ایشیا میں مسلمانوں کی مدافعت کے باعث، یہ تحریک کامیاب نہیں ہورہی ہے، ایک کمیونسٹ مصنف کے اقرار کے بموجب،

"نسبتًہ گرجوں کا بند کر دینا آسان ہے، لیکن مسجدوں کا معاملہ اس سے جدا ہے، جن کے ختم کرنے کے لئے کافی عقل و فہم کی ضرورت ہے"

بیت المقدس کی موتمر اسلامی (دسمبر ۱۹۳۱ء) میں عیاض اسحاق (جو رسالہ Yani Mili Yul برلن کے ڈائرکٹر اور مختلف انجمنوں کے صدر ہیں) نے مسلمانان روس کی حالت پر ایک رپورٹ پڑھی تھی، یہ رپورٹ اطالوی رسالہ (Oriento Moderne) (مارچ ۱۹۳۳ء) میں شائع ہوئی تھی، اس پر مسلمانوں پر بیجا سختیوں کی مثالیں اور تفصیلات دی گئی تھیں، اصل یہ ہے کہ مذاہب کی مخالفت اور بیخ کنی ماسکو کے بنیادی عقائد میں شامل ہے،

"روسی ترکستان بالشویک پروپگنڈا کا اہم مرکز ہے، مرحوم انور پاشا یہیں ایک بالشویک ایجنٹ کے ہاتھ سے شہید ہوئے، تاشقند جس کی آبادی آج پانچ لاکھ ہے، بالشویک ایشیا کا معاشی اور تہذیبی مرکز ہے، ان کی اہم جماعتوں کے مرکزی دفاتر یہیں ہیں، یہاں تبلیغی اسکول اور کالج بھی ہیں، یہیں سمرقند کے جامع مسجد کا منارہ[۱] منہدم کر دیا گیا ہے، اور اسکی جگہ لینن کا عظیم الشان مجسمہ نصب کیا گیا ہے، جس پر یہ الفاظ کندہ ہیں"،

"آج کے بعد موذن مومنوں کو اس منارہ سے (عبادت کی) دعوت نہیں دیگا بلکہ ....لینن"،

"کومنترن (کمیونسٹ انٹرنیشنل) شمالی افریقہ اور مشرق قریب میں مسلمان مزدوروں پر اثر انداز ہونے کی پوری کوشش کر رہا ہے لیکن یہ حقیقت سامنے رہنا چاہئے، کہ مسلمانوں اور اشتراکیوں میں کبھی اشتراک عمل[۲] نہیں ہو سکتا،

(افسوس کہ ہندوستان میں بعض مسلمان (بلکہ علما بھی) اشتراکی دہریوں کیساتھ سیاسی میدان میں اشتراک عمل کر رہے ہیں، میرے خیال میں یہ غلط روداری مسلمانوں کی یکجہتی کیلئے سم قاتل ثابت ہوگی)

اشتمالی روس کے حالات کا جائزہ اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے، اس کے بعد اسلام اور بین الاقوامی تعلقات (ص ۲۷۰-۲۶۱) پر مصنف نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اور بین الاقوامی سیاسیات میں مسلمانوں کی اہمیت واضح کی ہے، جنگ عظیم سے پہلے مسلمان اور

---

[۱] بعض عینی شاہدوں نے بھی اسکی تصدیق کی ہے [۲] چند سال ہوئے شمالی افریقہ کے متعلق وہاں کے سرفروش نوجوان لیڈر (حسن عیاد) نے اپنے ایک فاضلانہ مضمون نحن المغاربۃ، مسلمون اعداء الشیوعیۃ والاستعمار میں یہ حقیقت اچھی طرح واضح کی تھی، (الفتح ۱۵ شعبان ہجری)

مسلم حکومتیں انتہائی بُری حالت میں تھیں، صحیح معنوں میں کوئی ملک آزاد نہیں تھا، عثمانی حکومت ہار مان کے لڑ رہی تھی، جنگِ عظیم کے بعد نقشہ بدل گیا، کمالی ترکی پھر تازہ دم ہو کر میدان میں آگئی، ایران وافغانستان نے چولا بدلا، عربی علاقے بیدار ہوئے، ابن سعود کی بیدار مغزی سے جزیرۃ العرب کا ایک بڑا حصہ فتنہ و فساد سے محفوظ ہو گیا، عراق و مصر آزاد ملکوں کی صف میں داخل ہو چکے ہیں، شام کا قضیہ بھی طے ہوا چاہتا ہے، خلاصہ یہ کہ اس وقت آزاد مسلم حکومتوں کی ایک کافی تعداد نظر کے سامنے ہے، جو علاقے اب تک پابندِ قفس ہیں، وہ بھی جد وجہد سے غافل نہیں،

یہ سب سہی پھر بھی آبادی کے لحاظ سے مسلمانانِ عالم کی اکثریت آج تک دوسروں کی غلام ہے، دس کروڑ سے زیادہ مسلمان برطانیہ کے زیرنگیں علاقوں میں آباد ہیں، فرانس کی مملکت میں چھ کروڑ کے لگ بھگ ان کی آبادی ہوگی، اسی طرح ولندیزی مقبوضات میں کلمہ گویوں کی تعداد پانچ کروڑ ہے، روس میں تین کروڑ حلقہ بگوشانِ اسلام موجود ہیں، اطالوی مقبوضات میں بھی مسلمانوں ہی کی آبادی زیادہ ہے،

یہ علاقے ان استعماری حکومتوں کے لئے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، صرف الجزائر میں فرانسیسی مالِ تجارت کی اس قدر کھپت ہے جتنی انگریزی مصنوعات کی ہندوستان میں نہیں، خلیج فارس کا ساحلی علاقہ برطانوی ہوائی رہ گذر ہے، اس کی اہمیت دورانِ جنگ میں اور بڑھ جائے گی، اس فوجی اور ہوائی رہ گذر میں ابنِ سعود سے دوستانہ تعلقات رکھے بغیر کوئی توسیع نہیں ہو سکتی، عرب حکومتوں کو رام کئے بغیر اب بحرِ روم میں توازن قائم رکھنا دشوار ہے، اگر ہندوستان اور شمالی افریقہ میں بین الاقوامی پرزور تحریکیں ہوں، تو برطانیہ اور فرانس کو مسلمانوں کے بین الاقوامی مفاد کا لحاظ کرنا پڑیگا،

یہ خلاصہ ہے مصنف کے افکار وخیالات کا، آغاز میں انھوں نے نہایت مدلل طرزِ بیان میں اسلام کی بین الاقوامی تعلیمات اور مسلمانوں کی یک جہتی پر زور دیا ہے، ان کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے

اسلام کے قوانین اور معتقدات، جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا، مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی، حکومت، سیاسی حکمت عملی، اور تجارت سب پر یکساں اثر انداز ہوتے ہیں، اس لئے اگر مسلمان یہ محسوس کریں کہ ان کا مذہبی وقار خطرہ میں ہے، تو بآسانی مخالفانہ تحریکیں اٹھائی جا سکتی ہیں، (صفحہ ۳۶۲)

اسی بنیاد پر مصنف کے نزدیک بین الاقوامی سیاسیات میں مسلمانوں کی بڑی اہمیت ہے، اس سلسلہ میں انھوں نے متعدد مثالیں بھی دی ہیں،

"وحدت عربیہ" یا اتحاد عرب کی تحریک پر مصنف نے سیر حاصل گفتگو کی ہے، انکے خیال میں اس خواب کی تعبیر دشوار نہیں، (۳۶۹-۳۷۰)

احیاے خلافت کا فوری امکان ابھی نہیں ہے، کیونکہ علی مصری کے خیال میں بھی مصر کی سیاسی کمزوری کے باعث شاہ فاروق سردست اس کے اہل نہیں، پھر بھی بیت المقدس کی موتمر اسلامی (۱۹۳۱ء) اور یوروپین مسلم کانگریس (۱۹۳۴ء) اور اس قسم کی دوسری بین الاقوامی کانفرنسوں سے مسلمانان عالم کی سیاسی قوت میں اضافہ ہونا لازمی ہے،

فلسطین کے سلسلہ میں عربوں کی یکجہتی بھی بطور دلیل کے پیش کیجا سکتی ہے، ایران کے ایک شیعہ عالم (ابو عبد اللہ زنجانی، رکن المجمع العلمی العربی، دمشق) نے "اتحاد اسلام" پر مصر میں ایک پرمغز خطبہ دیا تھا، اس کا بھی مصنف نے بطور فال نیک کے ذکر کیا ہے، بہرحال کتاب کے دوسرے حصوں کی طرح یہ باب بھی پرمغز اور پڑھنے کے لائق ہے،

کتاب کے آخری باب (دنیا میں اسلام ص ۳۷۹-۴۱۰) میں مصنف نے اس طرح گذشتہ ابواب کا جائزہ لیا ہے کہ ایک مختصر مضمون میں انھوں نے تمام کتاب کا خلاصہ پیش کر دیا ہے، طرز بیان کی دلنشینی اس پر مستزاد ہے،

اس تلخیص کے بعد انھوں نے "اسلام اور یورپ" کی باہمی مفاہمت کے امکانات پر سنجیدگی کے ساتھ بحث کی ہے، اور مفید باتیں بیان کی ہیں لیکن ہمیں ان سے دلچسپی نہیں ہوئی، ہم اپنی طرف سے لاکھ صلح و مفاہمت کی تجویزیں اور اخلاقی معیار پیش کریں لیکن ادھر سے پیش قدمی نہیں ہو سکتی، جب تک مسلمان اور مشرق کی قومیں اہل یورپ کی زبان (اسلحہ) میں ان سے گفتگو نہیں کرتیں، کسی مستقل مفاہمت کا امکان نہیں،

آخر میں (ص۴۱۱-۱۱۳) لائق مصنف نے مسلمانان عالم کی آبادی کے متعلق صحیح اعداد و شمار فراہم کرنے کی کوشش کی ہے، اور تفصیل کے ساتھ ہر ایک ملک اور علاقہ کے اعداد الگ الگ دئیے ہیں، جن ملکوں میں باضابطہ مردم شماری نہیں ہوئی ہے وہاں کے اعداد تقریبی ہیں، اس میں بھی حتی الوسع کم از کم تخمینہ کیا گیا ہے، مثال کے طور پر چین اور چینی ترکستان (منگولیا، اور تبت کے درمیانی علاقے اس میں شامل ہیں) کی کل آبادی مصنف نے ۵ کرور لکھی ہے، حالانکہ واقف کار چینی مسلمان صرف چین کے مسلمانوں کی تعداد ۵ کروڑ بتاتے ہیں، اسی طرح مسلمانان حبشہ کی آبادی مصنف نے پچاس لاکھ (۵۰ فی صدی) بتائی ہے، حبشہ کی صحیح آبادی جو کچھ بھی ہو لیکن مسلمانوں کی آبادی پچاس فی صدی سے زیادہ ضرور ہے، اس محتاط تخمینہ کے مطابق مسلمانان عالم کی آبادی ۲۴ کرور ہوتی ہے،

مختلف علاقوں کے صحیح اعداد و شمار نہ ہونے کی صورت میں، تخمینے مختلف ضرور ہوں گے لیکن یورپین ماہرین فن تو بسا اوقات سرکاری رپورٹوں میں دئیے ہوئے اعداد میں بھی تخفیف کر دیتے ہیں، اس کے برعکس مسلمان کبھی پچاس کرور اور کبھی ساٹھ کرور بتاتے ہیں، صحیح تخمینہ اور تلاش و جستجو بہت کم کیجاتی ہے،

اس سے پہلے ہم نے خود الضیاء (جلد ۱ عدد ۳) میں "مسلم ریویو"، لاہور، اور بعض دوسرے

انگریزی رسالوں کی امداد سے اعداد مرتب کئے تھے، تخمینہ چالیس کرور کے لگ بھگ ہوتا تھا، اسکے بعد "حاضر العالم الاسلامی" کے جدید ایڈیشن (جلد ۳ ص ۲۶۵-۲۷۰) میں امیر شکیب کے مرتب کردہ اعداد نظر سے گذرے، امیر البیان کے تخمینہ کے مطابق مسلمانان عالم کی آبادی (۱۹۳۲ء) میں سینتیس کرور کے لگ بھگ تھی، امیر شکیب ارسلان بھی کم سے کم تخمینہ کرتے ہیں، ڈاکٹر زکی علی نے یہ اعداد ۱۹۳۷ء میں مرتب کئے ہیں، اسلئے قدرتی طور پر تعداد میں کچھ نہ کچھ اضافہ ہونا چاہئے تھا، ان کے اعداد امیر البیان کے مرتب کردہ اعداد سے زیادہ مفصل اور واضح ہیں، نمونہ کے طور پر امیر البیان نے مراکش کی مجموعی آبادی اٹھتی لاکھ بتائی ہے، ڈاکٹر زکی علی نے مراکش کی مردم شماری اس طرح کی ہے:

مراکش (فرانسیسی منطقہ)	(پچاس لاکھ)
" (مغرب اقصیٰ)	
" (فرانسیسی منطقہ)	(")
" (اسپینی منطقہ)	(سات لاکھ)

اس تفصیل سے کل آبادی ایک کرور سات لاکھ ہوئی، اسی نوعیت سے تمام ملکوں کی تفصیل کی گئی ہے، مراکش کے اعداد میں اتنا نمایاں فرق نئی مردم شماری کے باعث ہی ہے،

اس قدر خامہ فرسائی کے بعد تلخیص اور تخشیہ نگاری سے قلم کو فرصت ہوتی ہے، میری کوشش مشکور ہوگی، اگر دو چار اصحاب بھی اصل کتاب کو پڑھ لیں، اور ان اہم مسائل پر جو آج مسلمانان عالم کے سامنے درپیش ہیں، غور و فکر کی کوئی نئی راہ نکالنے کی کوشش کریں،

دنیائے اسلام اور خلافت

موجودہ عہد میں خلافت عثمانیہ کے قیام و بقا کے لئے دنیا کی مسلمان قومیں کیا جد و جہد کر رہی ہیں، مصنف کے سفر یورپ کے دلچسپ معلومات ہیں، قیمت :- ۶/ ضخامت ۵۰ صفحے،

تلخیص و تبصرہ

مزاج کا مطالعہ

اشخاص کے مزاج کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک وہ جو اپنی طبیعت کی اندرونی کیفیات (Introvert) کے مطالعہ کے عادی ہیں، دوسرے وہ جو صرف اپنی ظاہری کیفیات (Extravert) کا مطالعہ کرتے ہیں، تیسرے وہ جو اپنی دونوں کیفیتوں (Ambivert) پر نظر رکھتے ہیں،

اگر کوئی شخص دوستون کے ساتھ گھومنے پھرنے کے بجائے، گھر میں بیٹھ کر دلچسپ کتابیں پڑھتا ہو، اجنبیون سے ملنے میں گھبراتا ہو، اپنے اوپر بیجا اعتراض سے کبیدہ خاطر ہوتا ہو، اپنے کپڑے اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال رکھتا ہو، کسی اہم بات کا فیصلہ کرنے میں دوسروں کی رائے پسند نہ کرتا ہو، خاموشی سے سوچتے سوچتے مضمحل ہو جاتا ہو، کئی دوستوں کے بجائے صرف ایک مخلص دوست سے انس اور محبت رکھتا ہو، کسی کام کو شروع کرنے سے پہلے اسکے ہر پہلو کو اچھی طرح سوچتا ہو، کسی بات کا فیصلہ کرنے سے پہلے اسکی اہمیت سے زیادہ اپنے اصول کو پیش نظر رکھتا ہو، تو اس کا مزاج اول الذکر قسم کا ہے، وہ فطری طور پر خاموش، خاکش، حساس اور عزلت پسند ہوتا ہے وہ زیادہ تر خواب و خیال کی دنیا میں رہنا پسند کرتا ہے، اس مزاج کے لوگ تصنیف و تالیف، تلاش و تحقیق، آرٹ اور ایجاد کے زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں، لیکن اس قسم کا مزاج متوازن نہیں

ہوتا ہے، اس میں توازن پیدا کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے، کہ ایسے مزاج والے اشخاص کو جسمانی ورزش خوب کرنا چاہیے، جسمانی ورزش کی تفریح میں ان کے دماغ کے رجحانات تخیل کی اونچی دنیا سے اتر کر ایک مناسب سطح پر آجاتے ہیں، ایسے مزاج کے لوگون میں دماغی یکسوئی رہتی ہے، وہ اپنے ماحول سے دلچسپی پیدا کرکے اس ناخوشگوار پہلو کو دور کر سکتے ہین، اسکے لئے دوستون سے ملنا، مصیبت میں ہمسایوں سے ہمدردی کرنا، مجلس مباحثہ ومناظرہ میں حصہ لینا مفید ہے، اس قسم کی باتون سے اپنی ذات کے ضرورت سے زیادہ احساس کو کم کرنے کا موقع ملتا ہی جس سے اندرونی کیفیات کے مطالعہ کی شدت میں کمی ہوتی ہے،

دوسری قسم کے مزاج کے وہ لوگ ہیں جن کو اپنے دوستوں سے اپنی زندگی کے واقعات اور تجربات بیان کرنے میں لطف آتا ہے، ان کو لوگوں کے سامنے اپنی رائے ظاہر کرنے مین جھجک نہیں ہوتی، نئے نئے لوگوں سے ملنے جلنے میں خاص مہارت رکھتے ہیں، اجنبیوں سے بھرے ہوئے کمرہ میں داخل ہونے میں حجاب نہیں کرتے، اپنی پسندیدگی اور ناپسندیدگی میں متشدد ہوتے ہیں، کسی بات کا نفی میں جواب دینے مین نہیں گھبراتے، مواقع سے ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے ہین مباحثون میں جلد مشتعل اور برافروختہ ہو جاتے ہیں، ان کے دوستوں کا حلقہ جتنا زیادہ وسیع ہوتا ہے، اتنا ہی زیادہ ان کو زندگی کا لطف ملتا ہے،

ایسے لوگ نطرۃً ہمیشہ خوش رہتے ہین، ان کو کوئی غم اور فکر نہیں ہوتا، عام طور سے وہ کھلاڑی، اداکار، تماشون کے منتظم، اور میزبان بہترین ہوتے ہین، لیکن ان کے لئے بھی چند نفسیاتی ہدایتیں ہیں، جنکے ذریعہ وہ اپنے مزاج کی اصلاح کر سکتے ہیں، عام طور سے ان کو اپنے مشاغل کی سطحی دلچسپی ہوتی ہے، اسلئے وہ اپنی تمام قوتون کو معاشرتی زندہ دلی میں برباد کر دیتے ہین، جو صحیح نہیں ہے، انھین اپنی جسمانی اور ذہنی قوتوں کو مجتمع کرنا چاہیے، تاکہ ان میں آزادی اور ذمہ داری

کا احساس ہو اور جب وہ کسی کام کو شروع کرین، تو اس کو آخر تک پہونچائیں، اور جس کام میں کامیابی کی امید نہ ہو، اس کو ہاتھ نہ لگائیں، ان کے لئے کھانے پینے، بولنے چالنے، اور معاشرت کی دوسری دلچسپیون میں حصہ لیتے وقت ضبط اور احتیاط بھی ضروری ہے، تاکہ انکی گفتگو سے کسی شخص کی ذات پر حرف گیری نہ ہو، اور ان کے کام سے ناخوشگوار صورتیں نہ پیدا ہو جائیں،

تیسری قسم کے لوگون کا مزاج بہت متوازن ہوتا ہے، یہ لوگ طبعاً نہ جنگجو ہوتے ہین، اور نہ عزلت پسند، وہ زندگی کے تمام مسائل کی پیچیدگیون کو آسانی سے سلجھا لیتے ہین، ہر قسم کے لوگون سے تعلقات قائم کر سکتے ہیں، ان کے کام میں وقت اور رکاوٹ کم پیدا ہوتی ہے، ایسے لوگ، استاذ، باپ، کپتان، ا رتیماردار کے فرائض نہایت کامیابی کے ساتھ انجام دیتے ہیں، مگر بعض اوقات ان کے مزاج کا رجحان مذکورۂ بالا دو قسموں میں سے کسی ایک کی طرف ہو جاتا ہے، اس میلان کو روکنے کی آسان صورت یہ ہے کہ جب وہ اس قسم کا خطرہ محسوس کریں، تو ان کو فوراً کسی دلچسپ مشغلہ میں مصروف ہو جانا چاہئے،

"ص ع"

اخبار علمیہ

سقراط کے متعلق ایک نئی رائے

اب تک اہل علم کو یہی معلوم تھا، کہ سقراط ایک بڑا فلسفی اور معلم تھا، جسکو ایتھنز کے نوجوانون کو گمراہ کرنے کے الزام میں موت کی سزا دیگئی، افلاطون نے جو اسکی قلمی تصویر لی ہے اسکی بنا پر گذشتہ ۲۳۰۰ برس سے یہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ ایک مرتاض فلسفی تھا، جس نے ریاضت میں زندگی بسر کی، بازارون میں ایتھنز کے باشندون کے مدنی، تعلیمی، اور معاشرتی مسائل کی تحقیقات کی، یونانی سوفسطائیون کو ان کی غلطیون سے آگاہ کیا، اور عملی سیاست سے پرہیز کرتا رہا، مگر آخر میں ناواقف اور جاہل عوام نے اسکو محض اسلئے "جام شہادت" پلایا کہ وہ اپنے شاگردون کو انصاف اور اقتدار کی تعلیم دیتا تھا،

لیکن امریکہ کے ایک پروفیسر ابن ڈیویس ون اسپیر نامی نے حال ہی میں ایک کتاب "سقراط کون تھا" (Who was Socrates) شائع کی ہے جس میں سقراط کے متعلق عجیب غریب اور نئے معلومات پیش کئے ہین، پروفیسر موصوف نے ارسٹوفینس (Aristophanes) کے ڈرامہ "بادل" (The Clouds) میں سقراط کی تصویر بالکل مختلف دیکھی، اس نے سقراط کو سوفسطائی اور ایک ان پڑھ جماعت کے ناموزون رہنما کی حیثیت سے پیش کیا ہے، اس کے اثرات اپنی جماعت پر ناخوشگوار تھے، پروفیسر مذکور کی مندرجۂ بالا کتاب افلاطون اور ارسٹوفینس کے متضاد بیانات کا مندرجۂ ذیل تجزیہ کیا ہے،

ارسٹوفینس نے اپنا ڈرامہ ۴۲۳ئہ ق م میں لکھا ہے، جب سقراط ۴۶ سال کا اور افلاطون محض چھ برس کا بچہ تھا، افلاطون سقراط سے ۴۰۷ئہ ق م میں وابستہ ہوا، وہ عوام کی جماعت سے نفرت کرتا تھا، اسلئے جب اس نے سقراط کی زندگی کے حالات لکھے، تو اس کے ان پچھلے ستر برس کے واقعات کو جب کہ وہ عوام کا رہنما تھا، نظرانداز کر دیا، پروفیسر البن کا خیال ہے، کہ سقراط جوانی میں انقلابی اور باغیانہ خیالات رکھتا تھا لیکن اپنی آخر زندگی میں قدامت پسند اور یونانی جمہوریت کا مخالف ہو گیا، نسلاً وہ ایک سنگ تراش کا لڑکا تھا، بچپن میں اسکی تعلیم سوفسطائیون کی صحبت میں ہوئی، اسلئے شروع میں ایک مفلس اور قلاش جمہوری تھا لیکن جب اسکی شہرت بڑھی، تو وہ طبقہ امرا کا ہمجلیس بن گیا، اور ان سے نذر قبول کرنے لگا، ریاضت کم کر دی، اور ادنی ادنی عورتوں سے شادی کر لی، جب وہ پچاس برس کا ہوا، عوام اس سے منحرف ہو گئے، اور وہی نوجوان اس کی اقتدا میں تھے، جو ایتھنز کی جمہوریت کے خلاف شورش کر رہے تھے،

سقراط کا ایک شاگرد کری ٹی اس استاد سے باغی ہو کر جمہوریت پسند طبقہ کا آمر بن گیا، ایتھنز کے امرا نے جب اپنی حکومت قائم کی، تو اوس نے تیس آدمیوں کی آمریت سی خونیں ہنگامہ بپا کیا جس میں ڈیڑھ ہزار باشندے مارے گئے، اور بالآخر پھر جمہوریت قائم ہو گئی، اس جمہوری حکومت میں امرا اور ان کے تمام حامیوں کا قلع قمع کیا گیا، اسی سلسلہ میں سقراط کو بھی موت کی سزا دی گئی، "ص ع"

برکلے اور اس کا فلسفہ

مشہور فلاسفر برکلے کے حالات زندگی، اور اسکے فلسفہ کی تشریح، اردو میں فلسفہ جدیدہ کی پہلی کتاب ہے، ضخامت ۲۰۱ صفحے، قیمت ۱- عہ

"منیجر"

ادبیات

جامِ صہبائی

از جناب آثر صہبائی،

اے ہوش ربا نگاہ والے! آنکھیں ہیں کہ مدھ بھرے پیالے!
ہے رشکِ چمن شباب تیرا، یہ حُسن ہے لاجواب تیرا،
آنکھوں میں ہو سیلِ نور جس سے رگ رگ میں ہو برقِ طور جس سے
روشن مری روح کو جو کر دے، جو مجھ میں تجلّیات بھر دے
ایسا کوئی جلوہ کیا نہیں ہے؟!

اے مطربِ خوش ادا خوش آہنگ! دنیائے سرود ہے تیرا چنگ
ہر تان میں ہے پیامِ عشرت ہر نغمہ ہے ایک جامِ عشرت
جو برق گرائے میرے دل پر برسائے جو آگ میری گل پر
آلایشِ روح کو جلا دے خاشاکِ خرد کو پھونک ڈالے
ایسا کوئی نغمہ کیا نہیں ہے؟!

اے ساقی جامِ شادمانی، اک میکدہ ہے تیری جوانی،
ساغر میں ہے، شعلہ بار مستی، آنکھوں میں ہے صد ہزار مستی،

بخشے جو سرور و نور دل کو، کر دے جو ریاض طور دل کو
جس میں مری روح غرق ہو جائے سرمستی جاوداں میں کھو جائے،
ایسا کوئی جرعہ کیا نہیں ہے، !

کلام گویا

از جناب گویا جہان آبادی،

یہ دل ہے کسی اور کا ممنون نگارش آئینہ میں، آئینہ کی تحریر نہیں ہے،
دل جس کے تصور میں رہا کرتے ہیں اکثر وہ خلق کی خود ساختہ تصویر نہیں ہے،
انسان ہے آئینۂ اسرار حقیقت قرآن کی بالرائے یہ تفسیر نہیں ہے،
کوشش کے موافق ہی ہر انسان بڑھیگا اندازۂ قدرت ہے یہ تقدیر نہیں ہے،
دنیا تو سمجھ لے تجھے مسجود ملائک خود تیری نظر میں، تری توقیر نہیں ہے،
تبدیل بھی دنیا کو کیا کرتے ہیں انسان ہو شوق طلب، ایک ہی تدبیر نہیں ہے،
کچھ اور ہی شے ہے جو ہلا دیتی ہے افلاک مسلم کی تڑپ نالۂ شبگیر نہیں ہے،
آزاد غلاموں کے یہ دل سے کوئی پوچھے پابند ہیں اور پاؤں میں زنجیر نہیں ہے،
گویا ہیں نگاہوں میں شاعون کے معارف،
محتاج تعارف کوئی تدبیر نہیں ہے،

رباعی

از حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی،

بر چہرۂ خورشید سیاہی تا چند سلطان حقیقت بہ تباہی تا چند
جانم ہمہ تن، ز قید تن تنگ آمد این مردہ بدوش من الٰہی تا چند

مطبوعات جدیدہ

تفسیر سورۂ والعصر از مولینا حمید الدین فراہیؒ، تقطیع چھوٹی ضخامت ۶۶ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت ۱۲/، پتہ دائرہ حمیدیہ، مدرستہ الاصلاح، سرائمیر اعظم گڈھ۔

سورۂ والعصر قصار جوامع الکلم میں ہے، یعنی ان سورتون میں سے ہے، جو الفاظ کے اختصار کے باوجود معنی کی وسیع دنیا رکھتی ہیں، مولینا حمید الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مخصوص انداز میں ان معانی کے رُخ سے پردہ ہٹایا ہے، انھون نے اسکی دو تاویلیں کی ہیں، ایک تاویل کی رو سے اس میں ان لوگون کی حسرت و نامرادی بیان کیگئی ہی جو غفلت اور سرمستی میں اپنی عمر گنواتے ہیں اور انھیں نیکی اور سچائی اختیار کرکے دولت جاودان حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے، اس تاویل کو قبل و بعد کی سورتوں کے مضامین اور سورہ والعصر کے الفاظ و معنی سے دکھایا گیا ہے، اس بحث میں لفظ والعصر کی تحقیق اور اسکی روشنی میں زمانہ کی قسم کھانے کے اسرار ظاہر کئے گئے ہیں، اور غافل انسانون کا خسران دکھایا گیا ہے، پھر لفظ "تواصوا" سے خلافتِ الٰہی کا ثبوت دیا گیا ہی اور ایمان و عمل صالح اور تواصی بالحق پر جو دولتِ سرمدی، اور تمام دنیاوی اور اُخروی بھلائیون کا سرچشمہ ہے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، پھر صبر و حق کی حقیقت ظاہر کرکے ان کا باہمی تعلق دکھایا گیا ہے، دوسری تاویل اس سے زیادہ وسیع اور جامع ہے، اسکے لحاظ سے اس مختصر سورہ میں امت مسلمہ کے لئے دنیاوی، اُخروی اور اجتماعی کامرانیون کا دستور بیان کیا گیا ہے اس بحث میں ایمان کی حقیقت بتا کر اس کے حقیقی اور سیاسی مفہوم کا حکیمانہ فرق دکھایا گیا ہے

پھر عمل صالح کی حقیقت ظاہر کرکے اسکی دنیوی اخروی اور اجتماعی کامرانیون کی بنیاد ہونے پر روشنی ڈالی گئی ہی، پھر حق وصبر کی لطیف تشریح اور ان کے باہمی تعلق اور عمل اور تواصی بالحق کے ربط کو دکھایا گیا ہے، آخر میں دعوت الی الحق کے فرض اور آزادی قول پر بحث ہے، اور ماقبل وبعد کی سورتون سے اس تاویل کی تائید و توضیح کی گئی ہے، ان تمام مباحث کا مدار آیات قرآنی کلام عرب اور عقلی دلائل پر ہے، اور اس میں وہ تمام نکتہ آفرینیان ہیں، جو مصنف کا مخصوص حصہ ہین،

مضامین محمد علی، مرتبہ جناب محمد سرور صاحب بی اے استاذ جامعہ، تقطیع چھوٹی ضخامت ۵۹ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد: ۔ ۱۲/ ، پتہ مکتبہ جامعہ دہلی، لاہور، لکھنو،

مولینا محمد علی مرحوم نے ملک وملت کے صدہا مہمات مسائل پر مضامین لکھے، ان مضامین کی علمی اور سیاسی قدر وقیمت کے متعلق کچھ لکھنا بے کار ہے، مولینا مرحوم کی شخصیت کی طرح جامعیت وہمہ گیری جرأت وصداقت، مذہب وقومیت کا صحیح اور معتدل امتزاج مذہب کا سچا ولولہ، ان مضامین کی بھی خصوصیت ہے، وہ مذہب واخلاق، قومیت ووطنیت اور سیاست ملکی کا درس اور ہماری گذشتہ سیاست کی تاریخ ہین، اس لئے ضرورت تھی، کہ ان بیش قیمت مضامین کو اتلاف سے محفوظ کر دیا جائے، محمد سرور صاحب استاذ جامعہ شکریہ کے مستحق ہین کہ انھون نے قابلیت اور سلیقہ سے ان بکھرے ہوئے موتیوں کو پرو کر اس قومی فرض کفایہ کو ادا کیا، اس مجموعہ مین مختلف عنوانون کے ماتحت ہمدرد کے دوسرے دور ۲۴ئہ سے ۲۸ئہ تک کے ارسٹھ مضامین ہیں، یہ گویا اس دور کے ملکی اور ملی مسائل کی روداد اور مختلف واقعات وحوادث کی تاریخ ہے، اس میں علمی، مذہبی، تعلیمی، سیاسی اور وطنی مضامین، ذاتی حالات، دوسرون کے متعلق اظہار خیال وغیرہ مختلف موضوعون پر مولینا مرحوم کے خیالات ہیں، گو زمانہ کے لحاظ سے اب یہ داستان ماضی ہے، لیکن فائدہ کے لحاظ سے ان کی وہی تازگی ہے، افسوس ہے کہ پہلے دور

ہمدرد کے مضامین اس مجموعہ میں نہیں ہیں، امید ہے، کہ لائق مرتب انھیں بھی تلاش کر کے اس سلسلہ کو مکمل کردین گے، یہ مجموعہ ہندوستانیوں کے لئے عموماً اور مولانا مرحوم کے شیدائیوں کیلئے خصوصاً قابلِ قدر تحفہ ہے،

سیرۃ بتول:- مؤلفہ مولوی اعجاز الحق صاحب قدوسی تقطیع چھوٹی، ضخامت ۴۸ صفحے کاغذ، کتابت وطباعت، بہتر قیمت :- ۶ر، پتہ : سلیم اختر قدوسی، نامپلی جدید نمبر ۱۱، لال ٹیکری حیدرآباد دکن،

دار المصنفین کے سلسلۂ سیر الصحابہ نے صحابہ اور صحابیات کی سیرت نگاری کی ایک عام شاہراہ کھول دی ہے، چنانچہ مولوی اعجاز الحق صاحب قدوسی اس سے پہلے اس موضوع پر بعض مفید کتابیں لکھ چکے ہین، سیرت بتول اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس میں معتبر کتابوں سے حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کے مختصر حالات، سادہ اور آسان زبان میں لکھے گئے ہین، مسلمان خواتین کیلئے حضرت فاطمہؓ کی زندگی نمونہ ہے، یہ کتاب بچیوں کو خاص طور سے پڑھانے کے لائق ہے،

من کی دنیا مصنفہ جناب رشید قرشی صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۰۰ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد، عہ، پتہ :- ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد دکن،

یہ کتاب نوجوان مصنف کے بائیس مختصر افسانون کا مجموعہ ہے، ابھی ان کی ادبی مشق کا آغاز ہے، اسلئے تقریباً کل افسانے واردات شباب کی تعبیرین ہیں، اوران میں نومشقی نمایان ہے تخیل اور انشا، دونون کی خامیان نظر آتی ہیں، لیکن ہونہار مصنف مین فسانہ نگاری کی صلاحیت موجود ہے اگر مشق جاری رہی تو یہ ابتدائی خامیان دور ہوجائیں گی،

نصاب تعلیم بالغان، مرتبہ صاحبزادہ سعید الظفر خان صاحب قیمت ۹ر، پتہ مکتبہ جامعہ دہلی، لاہور، لکھنو،

آج کل کے تعلیمی مسائل میں تعلیم بالغان کا بھی ایک اہم مسئلہ ہے، متعدد ماہرین تعلیم نے اس کے عملی تجربات کرکے اس کے نتائج کے مطابق اس کا نصاب مرتب کیا، ان میں سے ایک یہ نصاب بھی ہے، اس میں پانچ کتابیں ہیں، اردو سکھانے کا آسان طریقہ، مدرّس کا قاعدہ نما، اردو کا قاعدہ نمبر ۱ نمبر ۲ نمبر ۳ پہلی کتاب میں مولف نے اپنے عملی تجربات، طریقۂ تعلیم، اور اس کے نتائج لکھے ہیں، دوسرے میں اس طریقہ کے مطابق مدرسین کے لئے ہدایات ہیں اور اسکے اصول اور اس کی ترتیب بتائی ہے، باقی تینوں کتابیں، ان اصولوں کے مطابق ریڈرین ہیں، تشریح کے لئے جابجا تصویریں بھی دیدی ہیں، ہم نے اس نصاب کو پڑھا، ہمارے خیال میں وہ بالغون کی تعلیم کیلئے آسان اور مفید ہے،

اردو کے سو شعر، (چار حصے،) منتخبہ جناب محمود علی خان صاحب جامعی، تقطیع جیبی،

کتابت وطباعت بہتر قیمت ؟ پتہ مکتبہ جامعہ، دہلی،

محمود علی خانصاحب جامعی کے سو شعرون کے انتخاب کی جدت اتنی مقبول ہوئی کہ اس قسم کے بہت سے انتخابات شائع ہوئے، اب انھون نے کسی خاص شاعر کے بجائے ہر دور کے ممتاز اساتذہ کے انتخابات شائع کئے ہیں، اور ولی دکنی سے لے کر موجودہ عہد تک چار دور قائم کئے ہیں، متقدمین، متوسطین، متاخرین اور دور حاضر، اور ان سب کے انتخابات علحدہ علحدہ ہیں، ہر حصہ کے شروع میں ایک مختصر نوٹ، اور آخر میں دو چار لفظون میں اس حصہ کے شعراء کا تعارف ہے، انتخاب ایک ذوقی چیز ہے، ہر شخص کی پسند جداگانہ ہوتی ہے تاہم اس انتخاب میں عموماً حسن مذاق سے کام لیا گیا ہے،

(م)

جلد ۴۴ | ماہ رجب المرجب ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۳۹ء | عدد ۳

مضامین

شذرات

جامع ازہر مصر میں ایسے طالب علموں کے لئے جن کی مادری زبان عربی نہیں، ایک ہلکا سا مختصر نصاب بنا دیا گیا ہے، جس میں کامیاب ہونے کے بعد ان کو سندِ اغراب (غیر عربوں کی سند) دیدی جاتی ہے، ہندوستان کے طالب علم عام طور سے اسی قسم کی سند یا اس سے بھی کم درجہ کی سند لے کر ہنسی خوشی واپس چلے آتے ہیں، حالانکہ اس کی حیثیت میٹرک کی بھی نہیں،

اب جامع ازہر کی اعلیٰ تعلیم تین کالجوں پر منقسم ہے، ایک شرعی، دوسری ادبی اور تیسری دعوت وارشاد کی، ان میں جو طالب علم تکمیل پاتے ہیں وہ سندِ عالی پاتے ہیں، اور بڑی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، اس شعبۂ تکمیل میں اب تک دو تین ہندوستانیوں کے سوا کسی نے جگہ نہیں پائی، دو برس ہوئے کہ ہمارے مدرسہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دو فاضل **حافظ محمد عمران خاں** بھوپالی اور **سعد الدین** انصاری (معلم جامعہ دہلی) نے اس اعلیٰ تعلیم میں داخلہ کی غیر معمولی اجازت پائی،

اب ہمارے ناظرین کو یہ سنکر بڑی خوشی ہوگی کہ حافظ محمد عمران خان نے نہ صرف یہ کہ اپنے شعبہ مین کامیابی حاصل کی، بلکہ اپنے درجہ میں خود مصریوں کے مقابلہ میں بھی وہ اوّل آئے، ان کے درجہ مین کل ۴۳ طالب علم تھے، ان میں سے صرف ۸ کامیاب ہوئے، جن میں حافظ محمد عمران خان

ندوی کا نام سب سے اول ہے، ہم اس کامیابی پر دارالعلوم ندوہ کو دلی مبارکباد دیتے ہیں۔

حافظ محمد عمران خان نے جن علوم کے تحریری امتحان میں جو نمبر پائے ان کی تفصیل یہ ہے:

علوم القرآن میں ۵۰ میں ۳۵، علوم الحدیث میں ۵۰ میں ۳۸ ½ موازنۂ مذاہب میں ۴۰ میں ۲۱ ½، عربی تقریر میں ۴۰ میں ۲۵، انگریزی میں ۴۰ میں ۳۰ ½ اور ان علوم کے زبانی امتحان میں علوم القرآن میں ۲۰ میں ۱۳، علوم الحدیث میں ۲۰ میں ۱۴، موازنۂ مذاہب میں ۲۰ میں ۱۰ اور انگریزی میں ۲۰ میں ۱۷ اور مجموعی حیثیت سے ۷۱ فیصدی،

حافظ صاحب موصوف مزید تعلیم کے لئے یورپ بھی جانا چاہتے تھے، مگر جنگ کے سبب سے اب وہ واپس آرہے ہیں، غالباً ۲ ستمبر تک وہ ہندوستان واپس آجائیں، وہ دارالعلوم سے فراغت کے بعد دارالعلوم کے شعبۂ اہتمام و انصرام کا کام انجام دیتے تھے، ہماری آرزو ہے کہ وہ واپس آکر دارالعلوم کے بیش از بیش کام انجام دیں، اور دین وملت اور قوم وملک کو ان کے وجود سے بہتر سے بہتر فائدے پہنچیں،

چودھویں صدی ہجری کے شروع میں **ندوۃ العلماء** اور اس کا **دارالعلوم** ہماری مذہبی تعلیم کی تاریخ میں ایک انقلابی تحریک تھی، اگرچہ عربی مدرسوں کی طرف سے اس کی دعوت کا خیر مقدم سرد مہری سے کیا گیا، مگر غور سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آہستہ آہستہ اس کی آواز نے ملک کے اس سرے سے اس سرے تک اپنا پورا اثر ڈالا، درس نظامیہ کے تبرک اور افادہ کا پرانا تخیل اب اتنا بدل گیا ہے کہ اب اس کے ابطال کے لئے کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں،

اور اب بلا استثنا ہر مدرسہ اسکی اصلاح کے لئے مضطرب اور بے چین ہے، لیکن جو چیز افسوس کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ اس اصلاح کے لئے جس سرمایہ کی ضرورت ہے اس سے سب کا ہاتھ خالی ہے،

دارالعلوم ندوۃ العلماء کی عظیم الشان عمارت لکھنؤ میں دریاے گومتی کے کنارے موجودہ مسلمانوں کی غفلت کا مجسم ماتم ہے، یہ عمارت ریاست بھاولپور کی ایک شاہی خاندان کی خاتونِ مرحومہ کی فیاضی کی مرہونِ منت ہے، اس عمارت کی تکمیل کے لئے تقریبًا پچیس ہزار کی ضرورت اور ہے، کاش ریاست بھاولپور کے عباسی فرمانروا کے کانوں تک میری یہ آواز پہنچ سکتی کہ ان کی تھوڑی سی توجہ سے ان کے اسلافِ کرام کی یادگار پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتی ہے،

درسگاہ کے علاوہ کتب خانہ کی عمارت کی سخت ضرورت ہے، تقریبًا تین ہزار کتابوں کا یہ سرمایہ اپنی عمارت نہ ہونے کے سبب سے نہایت بے ترتیبی سے ناموزوں حالت میں پڑا ہے، چھوٹے بچوں کے لئے دارالاقامہ کی نہایت ہی سخت ضرورت ہے، جس کے بغیر درسگاہ کا بڑا حصہ ان کے رہنے سہنے میں گھرا ہوا ہے، کیا ہمارے مسلمان اہلِ کرم ان میں سے کسی ضرورت کی طرف توجہ کر سکتے ہیں ؟ و اجرهم علی اللہ

مقالات

تہنید اور بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق

پر

تبصرے

از نواب صدر یار جنگ مولینا حبیب الرحمن خان شروانی

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

جون کے معارف میں تہنید کے عنوان کا مضمون لفظ بلفظ پورے شوق و توجہ سے پڑھا، اس سے پہلے مئی کے مضمون کی بابت آپ کو لکھ چکا ہون، بہرحال ان دونو مضامین سے آپکا ایک نیا ادبی ذوق ظاہر ہوا، جو محققانہ ہے، اس کا جاری رہنا عام فائدہ کا ضامن ہوگا، اگر تعصب کی مدد نہ ہو تو آپ کی تحقیق کا جواب دیا جانا بظاہر ممکن نہین ،

والسلام

از معارف :-

"موصوف نے مئی کے مضمون یعنی "بعض پرانے لفظون کی نئی تحقیق" پڑھکر اپنے جس مکرمت نامہ میں اپنی خوشی اور پسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا، وہ نہایت لطیف و دلچسپ تھا، لیکن افسوس ہو کہ وہ میری غفلت سے ضائع ہوگیا، مولانا نے اس میں بعض لفظون

کی تحقیق خود اپنی طرف سے بھی کی تھی، جن میں سے ایک لفظ شاگرد کی نسبت لکھا تھا، کہ اسکی اصل "شاہ گرد" ہے، یعنی بادشاہ کے اردگرد جو لوگ رہتے ہون، اسی طرح شامیا کی نسبت لکھا تھا کہ حیدر آباد میں اسکو "شاہ میانہ" بولتے ہیں، جو اپنی اصلیت آپ ظاہر کر رہا ہے،

(۲)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مخدوم مکرم

مئی کے معارف میں آپ کے مقالے کی دوسری قسط پاکے بہت خوشی ہوئی۔ اس میں بھی آپ نے تحقیق کی داد دی ہے، اور تمام مطالب کو بڑی خوبی اور سادگی سے ادا کیا ہے مضمون نہایت دلنشین ہے،

جی چاہا کہ کہین کہین کچھ تفصیل ہوتی کہین ایک آدھ بات کھٹکی بھی، اسلیئے میں نے بعض باتیں لکھ لی ہیں، جو اس عریضے کے ساتھ بھیجتا ہون،

امید کہ مزاج گرامی قرین عافیت ہوگا،

والسلام

ازمعارف:۔

"مئی کے معارف میں جو مضمون "بعض پرانے لفظون کی نئی تحقیق" کے عنوان سے چھپا تھا، یہ مضمون کی دوسری قسط تھی، پہلی قسط ایک سال ہوا، کہ ہندستانی الہ آباد میں چھپی تھی،

اس مضمون میں اپنی بعض کوتاہیوں کا ممنون ہوں کہ ان کے بدولت پروفیسر صاحب جو خیام کی طرح علم میں بخیل ہیں، اور قلم کو بہت کم حرکت دیتے ہیں، ایک بیش قیمت مقالہ معارف کو ہاتھ آیا، موصوف نے اس مقالہ میں لفظ شوربا، باورچی، نان بائی، اور بعض کھانوں کے ناموں کی نادر تحقیق کی ہے، علم کا یہ لذیذ دسترخوان آیندہ صفحوں میں ناظرین کے سامنے چنا ہے۔"

(۳)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مخدوم محترم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ،

کل صبح کو میں آپ کو ایک چھوٹا سا خط اُس کے ساتھ ایک بہت لمبا دم چھلا بھیج چکا تھا، کل ہی تیسرے پہر "معارف" (جون کا شمارہ) صادر ہوا، تہنید پر آپ کا مقالہ پڑھکر بے اندازہ مسرت ہوئی کہ آپ نے نہایت صحیح رُخ سے اِس بحث پر بحث کی ہے۔ خدا کرے یہ مضمون پیش خیمہ ہو اِس بحث پر کئی مقالوں کا اور یہ ہماری زبان کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

میں دل میں ڈرتا ہوں کہ کہیں آپ بُرا نہ مان جائیں، مگر زبان کم بخت مانتی نہیں۔ "بوتام" ہمارا بڑا اچھا لفظ ہے اُسے "بگاڑ" کہنا تو کجا یہ میں سن نہیں سکتا۔ ہم جس لفظ کو اپنی زبان میں لیتے ہیں اپنی زبان کی ضرورتوں کو مدنظر رکھ کر اُسے "بناتے" ہیں یعنی ہماری زبان اُسے اپنے ڈھب کا بنا لیتی ہے، اِسے بگاڑنا کیونکر کہیئے گا، ؟ اور بوتام میں تو یہ بھی نہیں۔ جس زمانے میں فرانسیسی ہندستان آئے، اُن کی زبان سے پہلے پہلے (شاید ہندستانی سپاہیوں نے) "بوتوں"

سنا۔ یعنی بہت بعد کو انگریز لوگ لائے۔ اسی طرح ایک اور لفظ ہے "کارتوس"، انگریزی میں "کارٹرج"۔ اس سے ہمارا "کارتوس" ہرگز نہیں بنا۔ فرانسیسیوں نے "کارتوش" سن کے ہمارے سپاہیوں نے "کارتوس" تلفظ کیا۔ جیسے "دیش" سے "دیس" ہوا، "کارتوش" سے "کارتوس" ہوا۔ انگریز "کمانڈنٹ" بولتا ہے اسی کو فرانسیسی "کومان داں" بولتا ہے۔ "کمیدان" کہا تو ہم نے اس کا کیا بگاڑا؟

۲۔ "حضرت" کے ذیل میں "حضرتِ دہلی" وغیرہ بھی آجاتا تو اچھا ہوتا۔

۳۔ حکیم برہم مرحوم کے قول کی تائید اس قدر میں بھی کرسکتا ہوں کہ "مواد" ان معنوں میں میں نے بھی پہلے پہلے مولانا شبلی مرحوم کی تحریر میں دیکھا تھا۔ اصول کے متعلق میں متفق نہیں ہوں۔

۴۔ "تنخواہ" کے معنے "بدن کا چاہنے والا" نہیں ہیں۔ جیسے "حسبِ دلخواہ" میں "دلخواہ" کے معنے "دل کا چاہنے والا" نہیں۔ ترکیب اسم فاعل کی سہی، پر معنی اسم مفعول کے ہیں۔

صفحہ ۹۴ پر مرزا فرحت اللہ بیگ کے نام کے ساتھ دو جگہ "مرحوم" لکھ دیا گیا ہے، آج سے آٹھ دن پہلے کا تو مجھے علم ہے کہ وہ صحیح سلامت تھے۔[۱]

---

[۱] معارف:۔ فرحت اللہ بیگ کو معارف کے تنقید نگار نے مرحوم (خدا رحمت فرمائے) ہی لکھا ہے نا، مرے ہوئے نہیں لکھا، پھر آپ نے زندگی اور موت کا جھگڑا کیوں اٹھایا! اصل یہ ہے کہ عظمت اللہ خاں اور فرحت اللہ بیگ میں ان کو تشابہ ہوا، اللہ تعالیٰ عظمت اللہ خاں پر رحمت اور فرحت اللہ بیگ کو عمر دراز عطا فرمائے،

"س"

بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق

(استدراک)

از

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، پروفیسر عربی الہ آباد یونیورسٹی

۱۔ کاتب نے اکثر جگہ ناشتا کا املا ہ سے کیا ہے جو سراسر غلط ہے۔ ص ۳۲۵ پر اخیر سطر میں اور ص ۳۲۶ پر چھٹی سطر میں 'ناشتا' لکھنا چاہیے تھا۔ ص ۳۲۶ کی دوسری اور اخیر سطر میں یہ لفظ اردو کی واحد محرف[1] حالت میں ہے، اِس لیے 'ناشتے' لکھنا چاہیے تھا۔ ہمارے ہاں اکثر لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ الف اور مختفی ہ ایک دوسرے کے بدل ہیں؛ اِس لئے جہاں جی میں آئے ہ لکھ دو، جہاں چاہو الف لکھ لو۔ اسی ذیل میں 'شوربہ دار گوشت' (ص ۳۲۷) ہے۔ فارسی میں 'شوربہ دار' نہ ملے گا، کیونکہ لفظ "شوربا" ہے، 'شوربہ' نہیں، 'شوربے دار' اردو ہے، ے ہی سے لکھنا چاہیے اور اسی طرح 'تھانے دار'، 'ٹھیکے دار'، 'بوٹے دار' وغیرہ۔

آگے چل کے 'تاگہ کو' (ص ۳۳۱) اور 'کونہ' (ص ۳۳۲) دکھائی دیا۔ ہ دونوں جگہ غلط ہے: 'تاگے کو' اور 'کونا' چاہیے تھا۔ مختفی ہ صرف فارسی یا عربی لفظوں میں آسکتی ہے۔ ٹھیٹ ہندستانی لفظوں میں الف اور محرف حالت میں ے چاہیے[2]۔

---

[1] اِس کی تشریح کے لیے دیکھیے میرا مقالہ 'اردو میں احوالِ اِسم' (رسالۂ اردو، ج ۳) [2] رسالۂ ہندستانی ۱۹۳۲ء ص ۱ اور آگے۔

۲۔ فارسی میں 'ناشتا' کے معنے بلاشبہہ اس بھوکے[۵۱] کے ہیں جس نے صبح سے کچھ نہ کھایا ہو، چنانچہ "خاقانی" کہتا ہے:

دیو از خورش بہ ہیضہ و جمشید ناشتا؛

مگر ہندستانیوں نے 'ناشتا شکستن' کے ساتھ ساتھ ایرانیوں سے 'ناشتا کردن' بھی سنا اور اُس میں کچھ تصرف کیے بغیر 'ناشتا کرنا' بولنے لگے، "ناظم" ہروی[۵۲] کہتا ہے

آناں کہ ناشتائے سرجوش می کنند معشوق را برہنہ در آغوش می کنند۔

مرزا "غالب" نے یہ شعر دیکھا ہوتا، تو اپنے شاگرد مرزا "تفتہ" کو یوں نہ لکھتے:

"جیسا کہ ہندی میں مشہور ہے، اُس نے ناشتا کیا یا نہیں؟[۵۳]"

جب 'ناشتا کرنا' فارسی محاورے کے مطابق ٹھہرا تو 'ناشتا' کا ہندستانی مفہوم فارسی سے زیادہ دور نہیں رہتا۔

۳۔ اسی طرح 'ناہار شکستن'، 'ناہار کردن'، 'نہار کردن'، فارسی محاورے ہیں[۵۴]، مگر ہم یوں

---

[۵۱] چونکہ ابتداءً 'ناشتا' صفت ہی کے معنے رکھتا تھا، اُس پر 'ی' بڑھا کر 'ناشتائی' بنایا گیا اور 'ناشتائی شکن' اُس چیز کو کہا جو نہار منہ کھائی جائے، نہار کھانے والے کو 'ناشتا شکن' کہیں گے۔ "واله" ہروی کہتا ہے:

سینہ ام داغ ناشتا شکن است چاک تا روزی گریبان است

[۵۲] المتوفی ۱۰۸۱ھ ہجری۔ [۵۳] اردوئے معلّیٰ، حصہ ۲، ص ۱۷۔

[۵۴] بہ طبع گرسنہ چشم حمیت، اندیشم کہ جز بہ نعمتِ جود تو نشکند ناہار۔ (عرفی)

شوم بہ جانبِ ہامونِ دشت پیمایم کہ تا کجا ز قی برافعی کنم ناہار۔ (زلالی)

گر ہمچو صبح صاف بود اِشتہائے تو با قرصِ آفتاب توانی نہار کرد۔ (مخلص کاشی)

نہیں بولتے۔ پھر بھی کوئی اس خیال میں نہ رہے، کہ نہاری ہم ہی کھاتے ہیں۔ ایرانی بھی نہاری کھاتا ہے، میر محمد ہاشم "سنجر" کاشی نے کہا ہی:

می خوری خونِ جگر، سنجر، بخور

صبح، من ہم ایں نہاری خوردہ ام۔

اس کھانے کو جو نہار منہ کھائیں، ایران میں قدیم زمانے میں بھی نہاری کہتے تھے۔ اُستاد فرخی کا شعر ہے:

من دوش بہ کف داشتم آن زلف ہمہ شب   وز دولتِ او کردہ ام امروز نہاری۔

اس نہاری کو نہارہ بھی کہتے ہیں، اور نہار سے نہاریدن مصدر بھی بن گیا ہے[۵]۔

۴۔ آہار فارسی اور سنسکرت دونوں میں غذا کو کہتے ہیں مگر اُس کے متعلق صاحب "برہانِ قاطع" کا یہ استدلال شاعروں کے حسنِ تعلیل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا کہ "آہار غذا کو کہتے ہیں جو بدن کو تقویت کا باعث ہوتی ہے، اس لئے لیئی کو بھی آہار کہنے لگے، جو کا غذ اور کپڑے کی قوت کو بڑھاتی ہے"۔

۵۔ اس میں کیا کلام کہ سُلفہ (ناشتا) اور سَلَف (اگلے لوگ) دونوں ایک ہی مادّے (س ل ف) سے نکلے ہیں، کیونکہ اس مادّے کے معنی ہیں، "پہلے (واقع) ہونا"، مگر یہ کہنا کچھ بہت ٹھیک نہیں، کہ سُلفہ سے سلف نکلا ہے۔

۶۔ رکابی اُس مفہوم میں بھی، جو ہندستان میں معروف ہی، فارسی میں موجود ہے:

زفیضش کردہ ذرہ آفتابی   زخوانِ اومہِ نو یک رکابی۔ (سلیم)

---

[۵] نہار مخففِ ناہار.... نہارہ بمعنی ناہاری است.... نہاری بمعنی نہارہ باشد... نہاریدن... مصدر نہار ست کہ چیزے خوردن اندک باشد۔ (برہان)

۷۔ 'قلیہ' بلاشبہہ عربی ہے۔ البتہ فارسی میں آکر 'ی' کی تشدید گر گئی (جیسے اور بھی بہتیرے لفظوں میں)۔ ایران میں یہ کھانا بہت پسند ہوا۔ اس کی کئی قسمیں ہیں، بکری کی کلیجی اور دل قیمہ کرکے گھی میں تلتے ہیں، تو اُسے 'قلیہ پوتی' کہتے ہیں[۱]۔ یہی 'حسرۃ الملوک' کے نام سے مشہور ہے، شاید اس لئے کہ ہے تو عام لوگوں کا کھانا، پر ایسے مزے کا کہ کبھی شاہی دستر خوان پر نہ پہنچ جائے تو بادشاہ سلامت کو بھی پھر اُس کی حسرت ہی رہے۔ 'قلیۂ سُغدی' اس سالن کو کہتے ہیں جس میں گوشت او (گردوں وغیرہ کی) چربی اور انڈے ڈال کر پکاتے ہیں۔ نام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سُغد کے رہنے والوں کی ایجاد ہے۔ 'قلیہ را از مزہ بُرد' ایسی جگہ پر کہیں گے کہ کسی نے پوچ گوئی میں مبالغہ کرکے بات کا مزہ کھو دیا ہو۔ 'قلیہ خوار' کنایہ ہے ایسے آدمی کی طرف جو رکیک اور ذلیل خدمتیں بجا لاکر اپنے 'قلیے روٹی' کا سہارا کرلے؛ ہمارے ہاں قلیے کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ 'قلیے روٹی' کی جگہ 'قورمے روٹی' کا سہارا کہیں گے۔ دیکھیے تھا تو ایک غیر زبان کا لفظ، پر فارسی میں کیسا گھر کر گیا۔

۸۔ 'قیمہ' کوئی کہتا ہے فارسی ہے کوئی سمجھتا ہے عربی ہے، مگر حقیقت میں ترکی ہے اور 'قیمق' مصدر ہے (قیمہ کرنا)۔ ہمارے ہاں 'قیمہ پلاؤ' تو پکتا ہے مگر شوربے دار قیمہ نہیں ہوتا۔ ایران میں 'قیمہ شوربا' ہوتا ہے، جو ایک قسم شوربے ہی کی ہے۔

۹۔ 'قورمہ' بھی ترکی ہے۔ ترکی مصدر 'قاؤرمق' (یا قاوُرمق) کے معنے ہیں بھوننا، تلنا (یا دم

---

[۱] 'پوت' کلیجی ہے۔ اِس سے کہیں کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ یہ وہی 'پوت' ہے جسے ہمارے ہاں 'لختِ جگر' کہتے ہیں۔ ہاں، ایک بات ہوسکتی ہے: ہندستانی میں انتڑیوں وغیرہ کے لیے 'آنتیں پوتیں' بولتے ہیں؛ جیسے "ڈاکو نے اُس کے پیٹ میں ایک بھالا ایسا مارا کہ بچارے کی آنتیں پوتیں نکل پڑیں"۔ اِس 'پوتیں' کو اگر تابع مہمل نہ مانیے، تو یہ 'پوت' (کلیجی) کی جمع ہے، مطلب یہ کہ کلیجی اور اور چیزیں جو اُس سے ملی ہوئی ہیں جیسے دل پھیپھڑا وغیرہ

پر پکانا)؛ 'قاوُرمہ': اس طرح پکائی ہوئی چیز۔ ترکی زبان میں طویل حرفِ علت نہیں ہوتے۔ اس لیے الف اور زبر میں، واو اور پیش میں، ی اور زیر میں، مقدار کے لحاظ سے کچھ فرق نہیں۔ جہاں چاہیے زبر کی جگہ الف، پیش کی جگہ واو اور زیر کی جگہ ی لکھیے، اس طرح 'قاوُورمہ' 'قاورمہ'، 'قورمہ' ایک ہی لفظ کی کئی لکھاوٹیں ہیں۔ معنے اور تلفظ سب کے ایک ہیں۔ اسی سے ہمارا 'قورمہ' بنا ہے۔ فارسی لغت کی کتابوں میں قورمہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے ایرانیوں نے قلیے ہی پر قناعت کی۔

۱۰۔ قیمے اور قورمے پر ایک اور ترکی لفظ یاد آیا۔ 'قبُرغہ' اور 'قبرُغہ' پسلی کو کہتے ہیں، فارسی کے لغتوں میں یہ لفظ ایک قصے کی تقریب میں آیا ہے۔ لکھا ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک غلام تھا، بہت ہی احمق۔ آقا نے ایک دن (شاید اس کی کسی تازہ بے وقوفی پر جھنجلا کر) کہا کہ سب آدمیوں کے تو سات پسلیاں (ہفت قبرُغہ) ہوتی ہیں، مگر تیرے چھے ہی (شش قبرُغہ) ہیں؛ تو مر جائیگا۔ غلام یہ سن کر سخت پریشان ہوا اور اسی وہم میں بالآخر اُس کی جان گئی۔ اُس وقت سے احمق آدمی کو 'شش قبرغہ' کہنے لگے۔ چنانچہ "شرف الدین شفائی" کا شعر ہے:

شش قبرُغہ غلام مجہولی
کہ نہ گرجی بود نہ کشمیری۔

سینے کے گوشت کے پارچے، پسلی کی ہڈیوں کے ٹکڑوں سمیت، ماہی توے میں تل لیے جاتے ہیں۔ ان کو بھی 'قبرغہ' کہتے ہیں، جو ترکی کھانوں میں ایک لذیذ قسم کباب کی ہے۔ ہندستان میں اس قسم کے کباب کشمیریوں کے ہاں عام طور پر پکتے ہیں اور وہ بھی اُن کو "قبرغہ" ہی کہتے ہیں البتہ نوکروں نے اُسے "قبرُگہ" بلکہ "قبرگاہ" بنا لیا ہے۔ مخدومی سر تیج بہادر سپرو فرماتے تھے کہ استنبول میں اُنھیں یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہاں بھی اس لذیذ کھانے کا نام اور مزا بالکل وہی ہے جو کشمیر میں۔

۱۱۔ 'شوربا' کو عربی مادّے 'ش ر ب' سے ذرا بھی تعلق نہیں۔ 'شوربا' دو لفظوں 'شور' اور 'با' سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں فارسی اور ٹھیٹ فارسی ہیں۔ 'ابا' کے معنے محض کھانے کے ہیں، چاہے آش ہو یا شوربا یا روٹی۔ ایک نعتیہ قصیدے میں "خاقانی" کہتا ہے:

چوں نوبتِ نبوّت او در عرب زدند

از جودی و اُحد صلوات آمدش صدا

برخوانِ ایں جہاں نہ زد انگشت در نمک

ناخوردہ دست شستہ ازیں بے نمک ابا[۵۱]

'اباے گلوگیر' اس کھانے کو کہتے ہیں جس سے پھندا بیٹھے یا جو اُچھو جائے۔ "خاقانی" ہی نے ایک اور جگہ کہا ہے:

ازیں حریفِ گلو بُر حَذر گزید، حَذر!

وزیں اباے گلوگیر با نمود، ابا۔

جیسے اور لفظوں میں سے، 'ابا' میں سے بھی ابتدائی الف بعد کی زبان میں گر گیا۔ مرکب لفظوں میں 'با' آتا ہے[۵۲] یا اُس کا بدل 'وا' اور کبھی 'فا' اور 'پا' بھی۔ ملاحظہ ہو:

---

[۵۱] کلیات خاقانی کے نولکشوری چھاپے میں یہ شعر اس طرح ہے:

برخوانِ آن جہان زدہ انگشت در نمک نان خوردہ دست شستہ ازیں بے نمک ابا

اور 'آن' کا ایک نسخہ 'ایں'، 'زدہ' کا 'نزد' اور 'در' کا 'بر' ہے۔ میں نے 'ایں' اور 'نزد' کو اختیار کیا ہے اور دوسرے مصرعے میں 'نان خوردہ' کو میں صحیح نہیں جانتا، 'ناخوردہ' چاہیے۔ شعر کا مطلب یہ ہے، کہ اس جہان کی لذتوں پر ہاتھ نہیں ڈالا اور اس دنیا کے بے نمک کھانے کو بے کھائے (اس سے) ہاتھ دھوئے۔ [۵۲] 'با' یا 'وا' اکیلا کم آتا ہے؛ مگر آتا ہے، جیسے حکیم "سنائی" کے اِس شعر میں:

(۱) آرذبا - حریرہ، جسے آر دابہ بھی کہتے ہیں -

(۲) اسپید با، سپید وا، جسے ماست با، بھی کہتے ہیں، ایک کھانا ہے جو دہی سے بنتا ہے -

(۳) ببا - بن با، کا مخفف -

(۴) برغست وا - برغست (جنگلی پالک) کا آش -

(۵) بن با - بن یا ون (یعنی حبۃ الخضراء) کا سالن -

(۶) بوبا - پہاڑی بکری کے گوشت کا سالن - (بُو = پہاڑی بکری) -

(۷) پینو وا، پینوا - تازہ پنیر کا آش - (پینو = تازہ پنیر یا دہی) -

(۸) خشک وا، خشک فا - روٹی جو بے خمیر آٹے کی پکے، نان فطیر، یعنی چپاتی -

(۹) دوغ با = اسپید با = ماست وا -

(۱۰) زیرہ با، زیروا - ہلدی پڑا شوربے دار سالن؛ کوئی سالن جس میں شوربا بہت ہو (جسے ہم لوگ پنیا ڈھب ڈھب کہتے ہیں) -

(۱۱) زیرہ با - مرغ کا سالن جس میں زیرہ اور سرکہ پڑا ہو، اور زعفران اور مسالے بھی -[۵]

(۱۲) سرکہ با، سکبا، سکوا؛ گوشت، گیہوں کا دلیا، سرکہ اور خشک میوہ ڈال کر پکاتے ہیں۔

گرت نزہت ہمی باید بہ صحرائے قناعت شو

کہ این جا باغ در باغست و خوان و خوان و وادر وا۔

۵ "مرزبان نامہ" ص ۱۶۹ (لائڈن ۱۹۰۹ء) - یہ کتاب مرزبان ابن رستم ابن شروین نے چوتھی صدی ہجری میں طبرستان کی بولی میں لکھی تھی - سعد الدین وراوینی نے ۶۲۲ھ سے پہلے اس کا ترجمہ عراقی فارسی میں کیا - دلچسپ اور نتیجہ خیز کہانیوں کا مجموعہ ہے - یہاں ان میں سے ایک "داستانِ طباخِ نادان" (ص ۱۶۸-۱۶۹) سے بحث ہے:

(۱۳) شِکنبا (شکنبہ یا شکنب ایا یا شکنب اوا کا مخفف[۱]) اوجھڑی، گیہوں کا دلیا اور سرکہ ڈال کر پکاتے ہیں۔

(۱۴) شورَبا، شورَوا۔ پکے ہوئے گوشت کا پانی۔

(۱۵) شیربا، شیروا؛ دو چیزوں کو کہتے ہیں: (۱) شیر برنج، (۲) دودھ کو دہی کی طرح جما کر اُس پر خشک میوہ چھڑک دیتے ہیں اور کچھ دن رہنے دیتے ہیں، پھر کھاتے ہیں یعنی ایک قسم کا پنیر۔

(۱۶) غورَبا، غورہ با، غورہ وا؛ گوشت میں کچے انگور ڈال کر پکاتے ہیں[۲]۔

ایک حکیم ایک دن کچھ لوگوں کے سامنے تقریر کر رہا تھا۔ حکمت کے بہت سے نکتے بیان کیے۔ اور ایک موقع پر اعتدال کی فضیلت میں کہا کہ اگر چاروں خلطیں: صفرا، سودا، بلغم، خون، ٹھیک مقدار میں ہوتی ہیں تو آدمی کا مزاج اپنی حالت پر رہتا ہے، اور اسی طرح آفتاب جب ربیع میں اعتدال پر ہوتا ہے تو دن رات کے گھنٹے برابر برابر ہوتے ہیں۔ ایک باورچی بھی کھڑا یہ تقریر سُن رہا تھا، سمجھا کہ اعتدال سے مراد ہے چیزوں کی مقداروں کا برابر برابر ہونا۔ یہ سُن کر

"برفت و دیگِ زیرہ با بساخت و گوشت و زعفران و زیرہ و نمک و آب و دیگر توابل راستا راست (یعنی برابر برابر) در و کرد۔ چون بپرداخت پیشِ اُستاد نہاد و برہان جہلِ خویش ظاہر گردانید"۔

اِس قصے سے دو باتیں معلوم ہوئیں: (۱) ایران میں یہ کھانا چوتھی صدی میں بھی پکتا تھا، 'زیرہ با' کا لفظ چوتھی نہیں تو چھٹی ساتویں صدی میں ضرور بولا جاتا تھا۔ (۲) زیرہ با میں گوشت اور زیرے کے علاوہ زعفران اور اور مسالے بھی پڑتے تھے۔

[۱] 'شکنب' اور 'شکنبہ' اوجھڑی کو کہتے ہیں، 'شکنب' ایک شکل 'شکم' کی ہے۔

[۲] طبری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کچے انگور کا سالن ایران میں ایک بہت پرانی چیز ہے۔

(۱۷) کدوبا - کدو کا سالن۔

(۱۸) کرنبا، (کرنب با، کا مخفف) کرم کلّے کا سالن۔

(۱۹) کشک با، حلیم (کشک جو کو کہتے ہیں، اور پنیر کو بھی)۔

(۲۰) گندم با - گیہوں اور گوشت کا کھچڑا۔ حلیم۔

(۲۱) گیپا، گیپا - بکرے کی آنتوں کے ٹکڑوں کو دھو کر صاف کرتے ہیں، پھر اُن میں گوشت کا قیمہ اور نمک مسالا یا چاول میوہ وغیرہ بھر کر پکاتے ہیں۔ اس طرح کے کھانے کو اور بعضے میٹھے کھانوں کو بھی گیپا کہتے ہیں۔ اِس میں 'پا' یقیناً وہی 'با' ہے۔ 'کی' یا 'گی' کی تحقیق نہیں۔

(۲۲) ماست با، ماست وا = اسپید با = دوغ با۔ اسی کو ماستابہ، ماستاوہ یا مُستاوہ بھی

(تاریخ طبری، لائڈن، ج ۱، ص ۹۹۰)۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ بلعمی کے فارسی ترجمے (نولکشوری) میں یہ حکایت کیوں کر حذف ہو گئی۔ اگر فارسی ترجمہ ہوتا تو غالباً اُس میں 'غورہ با' کا لفظ بھی ملتا۔ حکایت اِس سلسلے میں ہو کہ ہرمز (نوشیرواں کا بیٹا) رعایا کے حقوق کی حفاظت میں امیروں اور درباریوں کو بہت سخت سزائیں دیتا تھا۔ طبری کی روایت یہ ہے:۔

"انگوروں کے پکنے کی فصل تھی کہ ایک دن ہرمز گھوڑے پر سوار ساباطِ مدائن کی طرف جا رہا تھا۔ راستے میں باغ اور تاکستان پڑتے تھے۔ جو سوار بادشاہ کے ساتھ تھے اُن میں سے ایک نے، یہ دیکھ کر کہ ایک تاک میں کچے انگور لٹک رہے ہیں، کچھ گچھے توڑ لیے اور ایک غلام کو جو اُس کے ساتھ تھا دے کر کہا: 'اِن کو گھر لے جاؤ، گوشت کے ساتھ پکا کر ان کا شوربا بنانا؛ آج کل بہت فائدے کی چیز ہے'۔ تاکستان کا رکھوالا یہ دیکھ کر اُس کی طرف آیا اور اُسے پکڑ لیا اور زور سے چیخا۔ سوار اُس سزا کا خیال کر کے، جو ہرمز اُسے اُس کی اِس دست درازی پر دیتا، ایسا ڈرا کہ اپنی سونے کے کام کی پیٹی جو اس وقت وہ لگائے تھا اُتار کر باغبان کو اُن ادھ کچرے انگوروں

کہتے ہیں یعنی ماست اور آب سے بنا ہوا۔

۲۴۔نسک با۔ کھانا جس میں مسور ڈال کر پکاتے ہیں۔

ان سب لفظوں میں جو ایک مشترک ٹکڑا 'با' یا 'وا' ہے، اور کہیں کہیں 'پا' یا 'فا' بھی۔ اُسے لغت نویسوں نے آش کا ہم معنی بتایا ہے۔ مگر ایک لفظ ایسا بھی ہے جس میں یہ معنے ٹھیک نہیں بیٹھتے۔ یعنی 'انگشت با' ۔ 'انگشت وا' ۔ انگشت ۔کوئلے کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کوئلے کا آش حریرہ یا سالن ایک بے معنی بات ہو گی، اُس روٹی کو انگشت وا کہتے ہیں، جو کوئلے کی آگ پر سنکی گئی ہو۔ ایران کے عام دستور کے مطابق تنور میں نہ پکائی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ 'با' 'وا' وغیرہ کے معنی 'پکانے' کے ہیں[۱]۔ چنانچہ ایک اور لفظ ہے 'نان با' 'نان وا' جو 'نان پز' کا ہم معنی ہے یعنی روٹی پکانے والا، یہ وہی نان بائی ہے جسے ہمارے ہاں بھی سب خوب پہچانتے ہیں۔ صاحب "بہار عجم" کا یہ خیال صحیح نہیں، کہ شاید یہ اصل میں نان وبائی تھا کثرت استعمال

[۱] "از الوان اباہا بساختند" (مرزبان نامہ ص ۲۰۰)۔

کے بدلے دی جو اُس نے اُس کے باغ سے توڑ لئے تھے، اور اسے غنیمت جانا کہ رکھوالے نے اسے قبول کر لیا۔

فردوسی نے اس واقعہ کو یوں لکھا ہے:

وزاں پس بہ نخچیر شد شہریار　　بیاورد ہر کس فراواں شکار۔
سپہبد نژادے وکندآورے　　رزے دید، درراہ، بارآورے
سراسر ہمہ رز پُر از غورہ دید　　بفرمود، تا کہترش دردوید۔
ازاں خوشۂ چند ببرید و بُرد　　بہ ایوان وخوالیگرش راسپرد۔
بیامد خداوندِ رز در زماں:　　بدیں مرد گفت: ای بد بدنہان!

سے عطف کا واو گر گیا۔" بہار کے پیش رو مصنفوں نے 'نان با' کے معنے خباز، اور 'نان پز' ہی لکھے ہیں۔[۱] 'نان با' اسم فاعل ترکیبی ہے، جیسے خود 'نان پز' یا 'دل کش'، 'دل آزا' وغیرہ۔ ترکیب 'انگشت با' کی یہی ہے مگر اس میں معنے اسم مفعول کے ہیں، جیسے 'دلپذیر'، 'شہ نشین'، 'مشکل خواں' (وہ لکھاوٹ جو مشکل سے پڑھی جا سکے)۔[۲]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'با' اگر فعل ہے (جس سے اسم فاعل اور اسم مفعول بنتے

نگہبان این رز نہ بودی بہ رنج، | نہ دینار دادی بہا را نہ گنج۔
چرا رنج نا بردہ کردی تباہ؟ | بنالم کنون از تو در پیش شاہ۔
سوار دلاور، ز بیم زیان، | بزودی کمر با زکرد از میان؛
بدو داد پر مایہ زریں کمر، | بہ ہر مہرۂ در نشاندہ گہر۔
خداوند رز، چون کمر دید، گفت | کہ کردار بد چند باید نہفت:
تو با شہریار آشنائی مکن، | خرندہ نہ داری بہائی مکن۔
سپاسے نہم بر تو بر زریں کمر | تو بے جانی، ار بشنود داد گر

(شاہنامہ، کلکتہ، ج ۴، ص ۱۸۰۱)

ع افسوس ہے کہ فردوسی نے یہاں انگوروں کو خوان سالار (یا باورچی) کے حوالے کر کے قصّے کو مختصر کر دیا اگر کچھ انگوروں کے سالن کی صفت جو سوار نے بتائی تھی بیان کرتا تو 'غورہ' کیساتھ "غوربا" بھی شاہ نامہ میں آجاتا۔

[۱] غالباً اور لفظوں کے قیاس پر 'نان با' کو لوگ 'نان بائے' بھی بولنے لگے۔ وہی آگے بڑھ کے 'نان بائی' ہو گیا یہاں 'ی' نسبتی یا مصدری نہیں۔ البتہ 'نان با' کے پیشے کو 'نانبائی' کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح 'دکان نانبائی' کا ترجمہ ہوگا: 'دکان جس میں روٹی پکتی اور بکتی ہے'۔ خلاصہ یہ کہ اردو میں (اور پشتو میں بھی) 'نان بائی' روٹی پکانے اور بیچنے والے کو کہتے ہیں۔

[۲] حلقہ شد قامت مجنون زگران باری فکر ❊ خط دیوانی زنجیرچہ مشکل خوانست۔ (صائب)

ہیں)، تو اُس کا مصدر 'بائیدن' (یا 'بائتن') ہونا چاہیئے، مگر ایسا کوئی مصدر نہیں ہے۔ اِس کا جواب یہ ہو کہ 'بین' 'بیند' 'بینم' کا بھی تو مصدر نہیں ہو۔ 'دیدن' ایک دوسرے مادّے کا مصدر ہے جس کے امر اور مضارع کے صیغوں کا پتا نہیں۔ ہر زبان میں ایسا ہوتا ہو کہ ایک مدت گزر جانے پر کچھ لفظ ترک ہو جاتے ہیں ('متروک' نہیں کہتا کہ وہ ہمارے شاعروں کا حصہ ہے)۔ ان میں سے بعضوں کے کچھ نشان باقی رہ جاتے ہیں، جو اکثر دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر پہچانے بھی نہیں جاتے کہ یہ مستقل لفظ ہیں یا کبھی تھے۔ یہی حال اِس 'با' کا ہے جو کہیں کہیں 'وا'، 'پا' یا 'فا' کی صورت میں بھی دکھائی دیتا ہو۔

اِسی سلسلے کا ایک اور لفظ 'باورچی' ہو جسے لوگ عام طور پر فارسی نہیں جانتے یا کم سے کم جن معنوں میں وہ ہندستان میں بولا جاتا ہے اُن کو غیر فارسی جانتے ہیں۔ نویں صدی ہجری کے ایک ایرانی شاعر "آذری"[۵] کا شعر ہو:

چوں قسمتِ ارزاق کند، شیر فلک را
باورچیِ خوانِ تو زند نعرہ کہ "نازو"[۶]

اِس ترکیب کی بحث پر یاد آیا کہ ہمارے اِس زمانے کے مالکانِ تحریر کتاب کی لکھائی چھپائی کی صفت میں ایک نیا لفظ "دیدہ زیب" لکھا کرتے ہیں۔ یہاں 'زیب' کا لفظ قیاسِ لغوی سے بہت دور ہے۔ سوا سرمے کاجل کے مشکل ہی سے کسی چیز کو 'دیدہ زیب' کہہ سکتے ہیں۔

[۵] نور الدین جمال حمزہ، آذری تخلص، اِسفرائین (خراسان) میں ۷۸۴ھ ہجری میں پیدا ہوا، بہت ذی علم تھا اور کئی تصنیفیں چھوڑیں۔ احمد شاہ بہمنی کے عہد میں ہندستان آیا تھا؛ تھوڑے دن بعد خراسان واپس گیا اور وہیں ۸۶۶ھ ہجری میں مرا۔

[۶] بلّی کو 'نازو' کہہ کے پکارتے ہیں۔ یہاں وہ شیرِ فلک کو اس طرح پکارتا ہو: گویا اُس کے نزدیک شیر بلّی ہو۔

اِس سے لغت نویسوں کے اِس قول کی تائید ہوتی ہے کہ "شاہی خاصے کے مہتمم اور چاشنی گیر کو باورچی کہتے تھے"۔ پھر بھی بعض لغت نویسوں نے اِس کے معنے 'طباخ' 'مطبخی' یا 'آتش پز' لکھے ہیں اور ہندستان میں یہ لفظ انھیں معنوں میں بولا جاتا ہے۔ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں کہ کسی فارسی لفظ کا جو مفہوم ایران میں ہو وہی اُس کا حقیقی اور اصلی مفہوم ہے؛ مگر یہ خیال ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ بعض لفظ ایسے ہیں کہ کئی سو برس ہوئے، ہندستان میں اپنے اصلی معنوں میں رائج ہوئے اور اب تک بولے جاتے ہیں، مگر خود ایران میں اُن کا مفہوم بدل گیا۔ اِس لیے یہ بات قیاس سے دور نہیں کہ 'باورچی' ابتدا میں ایران میں بھی کھانا پکانے والے ہی کو کہتے ہوں۔

لفظ کے اِشتقاق کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ تین ٹکڑے ہیں: 'با'، 'وَر'، 'چی'۔ 'با' کے معنے کھانا یا کھانا پکانا۔ اِس لیے 'باوَر' کے معنے ہوئے کھانا پکانے کے فن کا ماہر یا اُستاذ جیسے سخنور، ہنرور، پیشہ ور، زخمہ ور[1]، سوداور[2]۔ جب 'باوَر' اسم فاعل ہو تو پھر 'چی' کا بڑھانا ضروری نہ تھا، لیکن زبان کے بولنے والوں کے ذہن میں جب کسی لفظ کا اشتقاق پوری طرح صاف نہیں ہوتا ہے تو اکثر ایسے حرف بڑھا دیے جاتے ہیں، جن کی حقیقت میں ضرورت نہیں ہوتی مگر جو مماثل لفظوں کے قیاس پر زبان میں نہ صرف راہ پا جاتے ہیں، بلکہ صحت اور فصاحت کی سند بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ یہاں ایک اور بات بھی ہے۔ 'باوَر' ایک لفظ پہلے سے زبان میں موجود تھا جس کے معنے یقین کے ہیں۔ اِس وجہ سے ضرورت تھی کہ دونوں میں فرق کے لئے ایک کی صورت کسی قدر بدل جائے۔

---

[1] زخمہ = مضراب۔ زخمہ ور = ستار وغیرہ بجانے میں اُستاد؛ موسیقی کا ماہر۔ [2] سوداور = سوداگر۔ "برہان" میں اِسے 'سوداآور' قرار دیا ہے، مگر یہ قیاس سے دور ہے۔ 'ور' بدل ہے 'گر' کا۔

ان سب باتوں کو ملا کر دیکھیے تو اس میں شبہ نہیں رہتا کہ "باورچی" کے معنے ابتدا میں "پکانے والے" ہی کے تھے۔ "کھانا چکھنے والے" یا "دسترخوان کے مہتمم" کے معنے بعد کو پیدا ہوئے اور غالباً ایک زمانے تک ساتھ ساتھ دونوں معنوں میں یہ لفظ استعمال ہوتا رہا۔ زبان کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے "باورچی خانہ" بنا اور "باورچی گری" (یعنی کھانا پکانے کا فن یا خدمت)۔ "باورد" ایک جگہ کا نام ہے اور "باوردی" اس کی طرف نسبت؛ مگر "باوردی" ایک کھانا بھی ہے جو آٹے سے بنتا ہے، یعنی ایک طرح کا حریرہ۔ اس کا یہ نام یا تو اس لئے ہے کہ باورد کے لوگ خاص طور پر اسے کھاتے ہوں گے، یا پھر وہی "با" اس کا بھی ایک جزء ہے۔ یقین کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔

"با" کی ترکیب والے عربی میں دو تین لفظ ملتے ہیں: زیرباج، سکباج، شورباج جو فارسی سے عربی میں آئے ہیں۔ عام خیال ہے کہ عربوں نے جب "زیربا" وغیرہ کو اپنی زبان میں لیا تو اُن کے آخر میں ایک "ج" اپنی طرف سے بڑھا کر بولنے لگے۔ یہ صحیح نہیں۔ "توتیا" بھی تو عربی میں فارسی سے گیا، مگر اُسے کسی نے "توتیاج" نہ بنایا۔ واقعہ اتنا ہی ہے کہ جہاں غیرزبان میں "گ" ہوتا ہے، وہاں عرب "ج" بولتا ہے۔ اسلامی زمانے کے آغاز تک بہت سے فارسی لفظوں کے آخر میں "گ" بولا جاتا تھا (جو آگے چل کے گر گیا)۔ ایسے فارسی لفظ جب عربوں نے سنے تو "گ" کی جگہ "ج" بولے۔ اس لئے یہ "ج" ثبوت ہے اس بات کا کہ فارسی لفظ "با" قبل اسلامی فارسی میں "باگ" تھا۔ اس زمانے کی ایرانی زبانوں (پہلوی وغیرہ) میں جو "گ" تھا وہ اس سے زیادہ پرانے زمانے میں "ک" تھا، اس لئے اس لفظ کی صورت قدیم فارسی میں "باک" ٹھہرتی ہے۔ ب، پ، ف، و کا آپس میں بدل جانا بہت عام ہے، جیسا کہ خود "با" کے مرکبات میں دیکھا گیا اور اور لفظوں میں بھی اکثر دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے "با" کی اصل "باک" یا "واک" ہونا چاہیے، یا پھر "پاک"[1] اور یہ "پخ" (اوستا) میں و

۱؎ یزد کی گبری بولی میں آج بھی باورچی خانے کو "پاک وی" کہتے ہیں۔

'پاک' کی شکل میں موجود ہی، جس کے معنے ہیں 'پکتا ہوا' 'یا پکاتا ہوا'۔ 'اوستا' کی زبان میں اس کا مادہ 'پک' ہی، جس کے معنے ہیں 'پکانا' ؛ کسی چیز کو اُبال کر یا تنور میں پکا کر یا تَل کر کھانے کے لیے تیار کرنا ؛ سنسکرت میں بھی اِس مادے کی یہی صورت ہے اور یہ اور ہمارا 'پکنا' اصلاً ایک ہی لفظ ہے۔

۱۲۔ 'باورچی' کا ذکر آیا، تو 'مُیدہ سالار' کا بھی خیال آیا۔ روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں گیہوں کے آٹے کو دو یا کئی بار چھانتے ہیں تو 'میدا' ہو جاتا ہے (فارسی : میدہ)۔ اُردو میں بہت عام ہے اور الف سے (یعنی کھینچ کے) بولا جاتا ہے۔ اِس لیے الف ہی سے لکھنا بھی چاہیے ؛ مگر لوگ ستم کرتے ہیں کہ 'مائدہ' لکھتے ہیں جو دوسرا ہی لفظ ہے۔ عربی میں مائدہ اُس خوان کو کہیں گے جو کھانے سے پُر ہو۔ صرف 'کھانے' کو بھی کہتے ہیں۔ جاہلی شاعروں کے کلام میں نہیں آیا ہے، مگر قرآن میں تو ایک سورت ہی المائدۃ ہے۔ پھر بھی یہ لفظ اصل میں عربی نہیں ؛ حبشی زبان سے آیا ہے اور اُس میں 'مائد' ہے۔ عربی مادے 'م ی د' سے اِس لفظ کو تعلق نہیں۔ فارسی والے 'میدہ' اور 'مائدہ' کو گڈمڈ نہیں کرتے۔ 'میدہ سالار' روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں، 'مائدہ سالار' خاصے کے مہتمم یا چاشنی گیر کو۔

۱۳۔ کباب کی صورت ہی عربی نہیں، حقیقت بھی عربی ہے۔ کَبَّ کے معنے ہیں 'اوندھا کیا' مگر اسی کے ساتھ 'لوٹا پوٹا' ؛ 'الٹا پلٹا' بھی۔ اور یہیں سے ہے کہ گوشت کو آگ پر الٹ پلٹ کرنے کے معنے پیدا ہوئے، چنانچہ کَبَّبَ کے معنے ہیں : گوشت کو کباب کیا۔ لسان العرب میں بہت کھول کر لکھ دیا ہی :

(۱) والکبابُ الطباهجۃُ والفعلُ التکبیبُ ... وکَبَّ الکبابَ عَمِلَہُ۔

(جلد ۲ ، ص ۱۹۱)۔

(۲) الطباھجۃ فارسیٌّ معرّبٌ ضربٌ من قَلیِ اللحمِ (جلد ۳، ص۱۴۱)

اِس کے بعد کوئی گنجایش شک کرنے کی نہیں رہتی۔

۱۴۔ کھانے، سب تو نہیں، جو سامنے تھے ہو چکے۔ ایک لذیذ چیز رہ گئی۔ اودھ کے قصبوں میں 'جھجلے' پکتے ہیں اور اودھ ہی میں کہیں کہیں اُن کو "شیرازے" بھی کہتے ہیں[۱]۔ عربی میں پانی نچوڑے ہوئے دہی یا پنیر کو 'شیراز' کہتے ہیں اور جمع دو طرح پر آتی ہے 'شَرَاریز' اور 'شَوَاریز'۔ برہان قاطع میں لکھا ہے کہ بعضوں نے اِس لفظ کو عربی بتایا ہے۔ عربی لغت کی کتابوں میں اسے فارسی بتایا ہے اور یہی صحیح ہے۔ فارسی میں علاوہ پنیر کے بعضی مٹھائیوں مربّے اور اچار کو بھی کہتے ہیں۔ جھجلے بھی میٹھی چیز ہے۔ معلوم نہیں ایران کی کس خاص مٹھائی کی مشابہت سے 'شیرازے' نام پڑا۔

۱۵۔ 'قالین' کی مختلف صورتوں کے بارے میں دو باتیں عرض کروں گا:

(۱) ق فارسی حرف نہیں ہے۔ عربی اور ترکی لفظوں کے ساتھ فارسی میں داخل ہو گیا مگر عام طور پر ایرانی اِسے غ سے بدل دیتے ہیں۔ اِس لئے 'آقا' سے 'آغا' ہوا، 'قالی' سے 'غالی' اور 'چہ' لگ کر 'غالیچہ'۔ (۲) فارسی کے بعضے اِسموں کی دو دو صورتیں ہیں: 'آستی' اور 'آستین'، 'زمی' اور 'زمین'۔ اِس قیاس پر لوگ عربی لفظ 'کمین' کو 'کمی' بھی بولنے لگے۔ چنانچہ اسدی نے اپنی فرہنگ "لغتِ فُرس" میں لکھا ہے:

"کمی کمین باشد۔ خسروی گفت

اے سراپاے معدنِ خُرّمی[۲] چشم تو بر دلم نہادہ[۳] کمی"۔

---

[۱] تفصیل کے لیے دیکھیے 'ہندستانی' ج ۳، ص ۴۰۲، حاشیہ ۲۔ [۲] یہاں 'خرّمی' کو بلا تشدید پڑھنا چاہیے۔ [۳] یعنی 'نہادہ'۔

اسی قیاس پر 'قالی' کی دوسری صورت 'قالین' ہوگئی۔ یہاں 'ن' نسبت یا کسی اور معنی کے لئے فرض کرنا بجا نہ ہوگا۔

۱۶۔ 'شاگرد'۔ "سعدی" کا ایک اور شعر بھی ہے:

زرش دیدم و زرع و شاگرد و رخت ولے بے مروت چو بے بر درخت

مگر یہ لفظ تو بہت پرانا ہے۔ پہلوی میں 'اشاکرت' تھا۔ اُس سے قدیم ارمنی زبان میں پہنچ گیا تھا: 'اش کرت'، معنے وہی: "چیلا"۔

۱۷۔ 'راز' (= راج)۔ "عسجدی" کا شعر مجھے یوں ملا:

بہ یکے تیر ہمہ فاش کند رازِ حصار ور بر و کردہ بود سنگ بجاے گلِ راز۔

ایک شعر حکیم "سنائی" کا بھی ہے:

جان بہ دانش کن مزین تا شوی زیبا ازآنک

زیب کے گیرد عمارت بے نظام دستِ راز۔

۱۸۔ 'مستری' کے بارے میں ایک زمانے میں میرا بھی ایسا ہی کچھ خیال تھا، مگر وہ تو پرتگالی نکلا: Mestre۔

۱۹۔ 'خرط' کے سلسلے میں یہ بات بھی کہنے کی ہے کہ 'مخروطات' کا علم ریاضیات کی ایک بہت اہم شاخ ہے جس میں یہ اصطلاحیں عام ہیں: 'مخروطی قائم'، 'مخروطی مائل'، 'مخروطی مجسم'، 'مخروطی مُضلع'۔

۲۰۔ عربوں سے 'شاقول' سن کے ایرانیوں نے 'شاقول' کہا مگر اُسے ذرا ہلکا کرکے 'شاقُل' بھی بولنے لگے اور 'شاہول' بھی۔ شاید اسی اخیر لفظ سے پشتو میں 'شاوُل' ہوگیا اور ہندستانی میں 'شاہول' اور 'ساہُل' ہوا۔ ہندستانی میں زیادہ عام 'ساہل' ہے۔ یہ سب کچھ ہوا مگر اصل کے لحاظ سے 'شاقول' عربی نہیں ہے بلکہ آرامی سے عربی میں آیا ہے۔ 'فاعُول' عربی وزن نہیں ہے۔

گو کہ اِس وزن پر بہت سے لفظ عربی میں استعمال ہوتے ہیں۔ آرامی زبان میں (جس کی سب سے اہم بولی سُریانی ہے) فاعول اِسم فاعل کا وزن ہو۔ چنانچہ اِس وزن کے لفظوں اور ناموں کو عرب کے اہلِ لغت نے بالاتفاق دخیل بتایا ہو۔ ایسی صورت میں یہ کہنا درست نہیں کہ شاید شاقول ش سے نہ ہو بلکہ ثاقول ث سے ہو۔ واقعہ یہ ہو کہ آرامی زبان میں یہ مادہ (ش ق ل) موجود ہے اور علاوہ "شاقول" کے اور لفظ بھی اس مادے سے بنے ہیں۔ یہ بالکل ویسی ہی بات ہے کہ ناطور کو کوئی ناطوز سمجھے۔ پہلا لفظ آرامی زبان میں موجود ہے اور اُس کا وزن آرامی ہو، دوسرا عربی میں موجود نہیں اور وزن بھی عربی نہیں۔

اس وزن پر جو لفظ عربی میں ملتے ہیں اُن کی تقسیم یوں ہو سکتی ہے:۔

(۱) وہ لفظ جو آرامی ہیں اور آرامی سے عربی میں آئے۔

(۲) وہ لفظ جو کسی اور زبان (یونانی فارسی وغیرہ) سے آرامی میں آئے اور اُن کا الحاق آرامی وزن فاعول سے ہو گیا اور اس آرامی صورت میں وہ عربی میں داخل ہُوئے۔

(۳) وہ لفظ جن کو عربوں نے اِس غیر عربی وزن کے قیاس پر خود بنا لیا۔

اس لحاظ سے "شاقول" پہلی شق میں پڑتا ہو۔ تیسری شق میں پانچ سات لفظوں سے زیادہ نہیں ہیں، اور اُن میں "شاقول" ہرگز نہیں ہو۔

۲۱- اُردو میں 'زرا' ایک نیا لفظ بنا۔ عربی 'ذرّہ' اسم ہے؛ وہ بھی اردو میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اصل 'زرا' کی بھی اُسی عربی ذرّے سے ہے؛ مگر جب دونوں کے معنے جدا، دونوں کے استعمال کا محل جدا جدا، دونوں کے تلفظ میں فرق، اور سب سے بڑی بات یہ کہ عربی میں یہ نیا لفظ موجود نہیں، تو پھر اِس کو ذال سے لکھنے پر بعضے لوگوں کو کیوں اصرار ہے۔ جیسے 'صحیح' سے اردو میں ایک دوسرا لفظ 'سہی' نکلا:

"سُن تو سہی جہاں میں ہے تیرا فسانہ کیا"

یا جیسے 'مثال' سے ایک نیا لفظ 'مسل' بنا، ویسے ہی 'ذرّہ' سے 'ذرا'۔ یہ جو نئے لفظ بنے ہیں اِن کو بھی 'مسل' اور 'ذرا' لکھنا چاہیے۔

۲۲- فارسی میں 'چُلبُلہ' ہے اور 'چُلپُلہ'۔ معنے ہیں:

مضطرب اور بے آرام؛ چنانچہ ظہیر فاریابی کہتا ہے:

اے زنورِ رایِ تو خورشید و مہ شد در حجاب

وے زجودِ دستِ تو ابر بہاری چُلپُلہ۔

ہندستانی 'چُلبلا' کے معنے کچھ مختلف ہیں پھر بھی فارسی سے بہت قریب۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ ہندستانی لفظ بجائے خود پیدا ہوا ہو اور فارسی 'چُلبُلہ' کا اثر اُس پر نہ پڑا ہو۔

۲۳- 'غفص' جب عربی لفظ نہیں، تو ص سے کیوں لکھا جائے؟ 'غفس' چاہیے۔ "گف" بھی بولتے ہیں۔ یہ سب اُسی 'گبز' کے مختلف تلفظ ہیں۔ بنگال کے بعض مسلمان بزرگوں کو میں نے 'غول مال' بولتے سُنا ہے۔ 'گول مال' کی شاید "تعریب" فرمائی ہے۔ دور کیوں جائیے خود ہمارے ہاں ایسے لوگ ابھی موجود ہیں جو 'بیگم' کو "بَیغم" اور 'کاغذ' کو 'قاغذ' بولتے ہیں۔

لغاتِ جدیدہ

عربی زبان کے اخبارات، رسائل، تصنیفات، اور بول چال میں ہزاروں نئے الفاظ پیدا ہو گئے ہیں، جن کے بغیر آج کل کی عربی زبان سمجھنا دشوار ہے، مصنف نے اس کتاب میں اس قسم کے چار ہزار جدید عربی الفاظ کا لغت لکھا ہے، طبع سوم قیمت ۱۲؍ ضخامت ۱۶۱ صفحے،

"منیجر"

ہمارے علم کی حقیقت

از

جناب مولنا عبدالباری صاحب ندوی استاذ فلسفہ و دینیات جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن

(۲)

علم کے متعلق تین سوالات تھے، ہم کہاں سے جانتے ہیں،؟ (مبدء یا بدایت علم کا سوال) کیا جانتے ہیں، (ماہیت علم کا سوال) اور کہاں تک جانتے ہیں،؟ (منتہیٰ یا نہایت علم کا سوال) اور ان بالا میں دراصل صرف پہلے سوال کا جواب تھا، کہ ہمارے تمام انواع و اقسام کے معلومات و خیالات کا واحد سرچشمہ و ماخذ تجربہ اور محض تجربہ ہے، باقی دونوں کے جوابات پہلے ہی کے جواب سے از خود نکل آتے ہیں، اور اسی کی لازمی تفریعات ہیں،

جب ہمارے علم کا ماخذ و مبدء تجربہ اور صرف تجربہ ٹھہرا، تو ظاہر ہے کہ ہم جو کچھ بھی جانتے اور جان سکتے ہیں، وہ اسی حسّی و تاملی تجربہ کے پیدا کردہ تصورات اور ان کے مابین ربط و توافق یا تخالف و تضاد کا ادراک ہے، بس یہی ہمارے علم کی حقیقت و ماہیت ہے،

"علم اس کے سوا مجھ کو کچھ نہیں نظر آتا، کہ وہ ہمارے تصورات کے مابین ربط و توافق یا تضاد و تخالف کا ادراک ہے، بس صرف اتنی ہی علم کی حقیقت ہے، جہاں یہ ادراک ہے علم ہے، اور جہاں یہ نہیں ہے، وہاں گو ہم وہم، قیاس، یا زعم سے کام لیں لیکن علم ہمیشہ مفقود ہوتا ہے" [۱]

[۱] سفر چہارم باب ۱

غرض علم یا جاننا نام ہے مختلف تصورات کے مابین توافق یا عدم توافق کے ادراک کا "

اس ادراک کے باعتبار یقین تین مراتب ہیں،

۱- یا تو یہ ادراک دو تصورات کے مابین بالذات و بلا واسطہ ہوگا، اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ بالکل قطعی اور یقینی ہوتا ہے، شک و شبہہ کی کوئی گنجایش نہیں رکھتا، اس کو ہم وجدانی (بدیہی) علم کہہ سکتے ہیں، اسلئے کہ اس میں ذہن کو ثبوت و تحقیق کی کوئی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی، بلکہ یہ صداقت کا اسی طرح ادراک کر لیتا ہے جس طرح آنکھ روشنی کا، ذہن کو صرف اس کی طرف ملتفت ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ ادراک کر لیتا ہے کہ مثلاً سفید سیاہ نہیں ہے، دائرہ مثلث نہیں ہے، تین دو سے زیادہ، اور ایک و دو کے مساوی ہے، اس طرح کی صداقتوں کو ذہن تصورات پر نظر پڑتے ہی محض وجداناً، بلا کسی مزید تصور کی وساطت کے پالیتا ہے"، خود ہم کو اپنے وجود کا علم بھی اسی طرح بداہتہً و وجداناً حاصل ہے، گو ہم اپنی ذات یا روح کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت و ماہیت سے آگاہ نہ ہوں، لیکن نفس اس کے وجود کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی،

"کیونکہ[1] ہمارے لئے کوئی چیز خود ہمارے وجود سے زیادہ بدیہی نہیں ہو سکتی .....

اگر میں تمام چیزوں میں شک کروں، تو بھی خود یہ شک مجھکو اپنے وجود کے ادراک پر مضطر کر دے گا، اور خود اس میں شک کی کوئی صورت نہ ہوگی ....

اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کرتا ہوں، تو جس یقین کے ساتھ میں شک کو جانتا ہوں، اسی یقین کے ساتھ اس کا ادراک رکھتا ہوں، کہ کوئی چیز شک

---

[1] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم ج ۲،

کرنے والی ہے[1]"

یہ وہی دیکارٹ کا استدلال ہے، کہ

"میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں"

۲- دوسرا مرتبہ علم ویقین کا برہانی ہے، جس میں ہم دو تصورات کے مابین جو تعلق ہے اس کو کسی اور تصور یا تصورات کی وساطت سے جانتے یا پاتے ہیں، جب ذہن براہ راست دو تصورات کے موازنہ سے ان کے توافق یا عدم توافق کا فیصلہ نہیں کرسکتا، تو دیگر تصورات کی وساطت سے کام لیتا ہے، اسی کو ہم "استدلال" کہتے ہیں، اور جو درمیانی تصورات اس وساطت کا کام دیتے ہیں، ان کو "ثبوت" کہا جاتا ہے" یہ ثبوتی علم گو یقینی ہوتا ہم اسکی شہادت نہ اتنی صاف وروشن ہوتی ہے، نہ ذہن اسکو اتنی جلد قبول کرتا ہے، جتنا وجدانی علم کو" دوسرا فرق یہ ہوتا ہے، کہ اگرچہ برہانی علم میں بھی دیگر تصورات کی وساطت کے بعد توافق یا عدم توافق کا ادراک شک وشبہہ سے نکل جاتا ہے، لیکن اس کے قبل شبہہ رہتا ہے، جو وجدانی علم میں نہیں ہوسکتا"

وجود باری کا علم لاک کے نزدیک ہم کو برہاناً حاصل ہے، نظم عالم کے علاوہ اور اس سے بڑھ کر خود ہم کو اپنے اور اپنی طاقتوں کے وجود کے لئے ایک علیم وقدیر ذات کو ماننا پڑتا ہی گو ہم اس کے صفات کا احاطہ نہیں کرسکتے، لیکن جب ہم اپنی اُس انفرادی ذات کی تحلیل کرتے ہیں جس کا علم واذعان (جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوچکا) بلا شائبۂ شک بداہتہً ووجداناً حاصل ہے، تو وہ لازماً اپنے ماورا کسی اور ذات کی محتاج معلوم ہوتی ہے،

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہم کو خدا کا علم ویقین حاصل ہوسکتا ہے، اور کیسے ہوسکتا ہے،

---

[1] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم ج ۱،

میں سمجھتا ہوں کہ ہم کو خود اپنی ذات اور اس غیر مشکوک علم سے آگے جانے کی ضرورت نہیں کہ ہم خود ہیں،...... انسان قطعاً جانتا ہے، کہ وہ موجود ہے، اور یہ کہ وہ کوئی شے ہے...... دوسری طرف یہ بھی وجداناً و بداہتہً جانتا ہے، کہ کسی شے کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ محض لاشے سے پیدا ہو سکتی ہے، ایسا ہی ہے، جیسے لاشے کو دو قائمہ زاویوں کے برابر قرار دینا"[1]

لہذا اگر میں ہوں تو میرا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا بھی ضرور ہے، اور جس چیز کی کوئی ابتدا ہو اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا کرنے والا یا خالق ہونا لازمی ہے، اور بالآخر اس خالق کو ازلی بھی ہونا چاہئے، "اس لئے کہ جو چیز ازل سے نہ ہوگی، اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہوگی، جسکو لازماً کسی اور شے کا آفریدہ ہونا پڑے گا"[2]

پھر انسان اپنے اندر علم و ادراک بھی پاتا ہے، جس سے ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے، کہ ہماری خالق صرف کوئی چیز ہی نہیں بلکہ کوئی علم و ادراک والی ذات ہے،...... اگر یہ کہا جائے کہ ایک زمانہ ایسا تھا، کہ کوئی عالم و مدرک ذات نہ تھی، اور وہ ازلی ذات قطعاً فہم و ادراک سے خالی تھی، تو میرا جواب یہ ہے کہ پھر ایسی صورت مین کبھی علم کا وجود نہیں ہو سکتا تھا، جو چیزیں علم سے قطعاً خالی ہیں، اور بلا کسی ادراک کے اندھے پن کے ساتھ عمل کرتی ہیں، ان کے لئے علم و ادراک والی ذات کا پیدا کرنا ایسا ہی ناممکن ہے، جیسے کوئی مثلث اپنے تین زاویوں کو دو قائموں سے بڑا بنا دے، کیونکہ بے حس مادہ کے تصور کے یہ ایسا ہی منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر ادراک وحس پیدا کرلے سکتا ہے، جیسا مثلث کے تصور کے یہ منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر

---

[1] و [2] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم جلد ب ۱،

قائمون سے بڑے زاویے بنا سکتا ہے،[۵]

ماحصل یہ کہ جس طرح ہم کو خود اپنی ذات کے وجود کا علم بلاریب وشک وجداناً حاصل ہے، اسی طرح جب ہم اس ذات کو سامنے رکھکر اور اس کے تصور کی وساطت سے اس کے خالق کا پتہ لگانا چاہتے ہیں، تو برہاناً اس کا قطعی ویقینی علم حاصل ہوجاتا ہے، کہ وہ ایک ازلی علیم وقدیر ذات ہے، اور یہی خدا ہے،

"میرے نزدیک یہ ایک واضح بات ہے، کہ ہم کو ہر اُس شے سے زیادہ خدا کے وجود کا یقینی علم حاصل ہے، جو ہمارے حواس کے لئے براہ راست منکشف نہیں ہے، نہیں، بلکہ میں کہہ سکتا ہون، کہ ہم خدا کا موجود ہونا اس سے زیادہ یقین کے ساتھ جان سکتے ہیں، جتنا کہ کسی اور چیز کا اپنے سے باہر موجود ہونا"۔

۳- تیسرا درجہ حسّی یا ظنّی علم کا ہے، جس میں آدمی حس کے ذریعہ جزئی اشیاء کا ادراک کرتا، اور کائنات مادی کا علم حاصل کرتا ہے، گو یہ علم وجود ذات اور وجود باری کا ایسا یقینی وقطعی نہیں، تاہم ظنِ غالب اس کے وجود ہی کا ہے، اور عملاً اس کا پایا جانا یقینی معلوم ہوتا ہے، اگرچہ براہ راست ہم کو صرف اپنے تصورات کا علم حاصل ہے، اور موجوداتِ خارجی کا علم حسّی تصورات کی وساطت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، اور اس لئے لازماً ہمارا علم صرف اسی حد تک درست ہو سکتا ہے جس حد تک کہ ان تصورات اور حقائقِ اشیاء میں موافقت ہو، اور ایسا نہیں ہے، کہ ہمارے پاس اس کا سرے سے کوئی معیار ہی نہ ہو، کہ ہمارے تصورات خود اشیا کے موافق ہیں یا نہیں، ہمارے بسیط تصورات یقیناً حقائق خارجی کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ بغیر حواس کی وساطت کے ذہن ان کو خود کسی طرح نہیں بنا سکتا، (جیسے کہ پیدایشی اندھے) لہذا معلوم ہوا کہ یہ محض ہمارے

[۵] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم جلد ب ۱

تخیل کا افسانہ نہیں، بلکہ خارج از ذہن اشیاء کی قدرتی اور باقاعدہ پیداوار ہیں، بیرونی اشیاء کی واقعیت کا مزید ثبوت یہ امر بھی ہے، کہ واقعی حس سے جو تصور حاصل ہوتا ہے، اور حافظہ میں اس کا جو اعادہ کیا جاتا ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہوتا ہے، اور جو لذت یا الم واقعی حس کی صورت میں ہوتا ہے، وہ محض اس کے اعادہ میں جب کہ بیرونی اشیاء غائب ہوتی ہیں نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ہمارے حواس ایک دوسرے کی توثیق کرتے ہیں، جو شخص آگ دیکھ رہا ہے، اس کو اگر اس کے واقعی اور خارجی وجود کی نسبت شبہہ ہو، اور جاننا چاہتا ہو کہ یہ محض اس کا وہم نہیں، تو وہ اس میں اپنا ہاتھ ڈال کر اطمینان کر سکتا ہے، اس سے جو تکلیف ہوگی، وہ محض تصور یا وہم سے نہیں ہو سکتی تھی[۱]

اس طرح کم و بیش مختلف مراتب یقین کے ساتھ ہم کو سب سے زیادہ یقینی طور پر بلا کسی شک وشبہہ کی گنجایش کے پہلے خود اپنی ذات کا یقین حاصل ہے، اس کے بعد ذات باری یا خدا کا، اور اس کے بعد اپنے باہر کی کائنات مادی کا، باقی سارے انسانی معلومات وخیالات اسی مثلث کے کسی نہ کسی زاویہ سے تعلق رکھتے ہیں،

جب ہمارے علم کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ فقط ہمارے تصورات کے مابین کسی ربط یا عدم ربط کے ادراک کا نام ہے، اور یہ تصورات تمام تر ہمارے تجربہ کے تابع ہین، تو اب تیسرے سوال کا جواب کہ ہم کہانتک جانتے ہیں، ؟ یعنی ہمارے علم کی حدود رسائی کہاں تک ہے ؟ اسکے سوا کیا ہو سکتا ہے، کہ بس جہان تک ہمارے تجربات و تصورات کی رسائی ہے، جس چیز کی نسبت نہ ہم کوئی تجربہ رکھتے ہیں، نہ کوئی تصور قائم کر سکتے ہیں، اسکی نسبت کوئی علم و یقین بھی نہیں حاصل کر سکتے ہین، جس طرح اجسام کی دنیا میں ہم اپنے اندر سے اور اپنی کسی طاقت سے جسم کا ایک ذرہ

[۱] ویبر (تاریخ فلسفہ) بحوالہ سفر چہارم باب ۱۱

بھی خلق نہیں کر سکتے، صرف ان میں الٹ پھیر یا ترکیب و تحلیل کر سکتے ہین، اسی طرح علم کی دنیا مین اگر تجربہ کی روشنی تصورات نہ بخشے، تو ہمارا ذہن محض ایک تاریک کمرہ ہوگا، خود اپنے اندر نہ ہم کوئی تصور رکھتے ہیں، اور نہ خلق کر سکتے ہیں، غرض جہان تجربہ و تصور نہیں، وہان علم ویقین بھی نہیں، زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو کہ جہاں تجربہ نہیں، وہان تصورات نہیں، جہان سرے سے تصورات ہی نہیں، وہاں ان کے مابین توافق و عدم توافق کا ادراک کہان سے ہو سکتا ہے،

اس کے بعد اولاً تو ہمارا تجربہ، اور لازماً اس تجربہ سے حاصل شدہ تصورات نہایت محدود، پھر ان تصورات میں بھی بہتیرے ایسے ہیں جن کے باہمی تعلقات کی تہ تک پہونچنے کا ہم دعوی نہیں کر سکتے، نہ ان کے توافق و عدم توافق کا علم حاصل ہے، مثلاً ہم نہیں بتا سکتے، کہ رنگ و بو، مزہ وغیرہ صفات ثانوی میں باہم یا ان کا صفاتِ اولیہ سے کیا تعلق و ربط ہے، اسی طرح ہم نہیں جانتے، اور نہ شاید جان سکتے ہیں، کہ مادہ و فکر یا نفس و جسم کے تصورات کی ماہیت یا ان کا مابینی ربط کیا ہے،

"ہم مادہ و فکر کے تصورات رکھتے ہیں، لیکن یہ جاننا کبھی ممکن نہ ہوگا، کہ آیا کوئی محض مادی شے سوچتی، اور فکر کرتی ہے یا نہیں، بغیر وحی کے محض اپنے تصورات پر غور کرکے یہ معلوم کرنا ناممکن ہی، کہ قدرتِ مطلقہ نے بعض نظامات مادہ کو موزون بنا کر فکر و ادراک کی طاقت نہین بخشی ہے، یا اس کے برخلاف، ایسے موزون مادہ کے ساتھ ایک ذی فکر غیر مادی جوہر کو مربوط و وابسطہ نہین کر دیا ہے، نفس تصورات کی حد تک ہمارے لئے یہ کچھ زیادہ بعید از فہم نہیں، کہ اگر خدا چاہے، تو وہ مادہ میں فکر کی ایک قوت کا اضافہ فرما دیسکتا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ ایک جوہر کا اضافہ کرے، جو فکر کی قوت رکھتا ہو، .... کیونکہ اس مین کوئی تناقض مجکو نہیں نظر آتا، کہ اوّین ازلی ذی فکر ہستی، اگر چاہے، بے حس مخلوق مادہ کے بعض نظامات کو، موزون ترکیب کے ساتھ کچھ حس و ادراک اور فکر عطا کر دے،

گو جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہون، (سفر چہارم باب ۱) خود مادہ کو (جو اپنی ذات ہی میں حس و فکر سے خالی ہے) یہ اوتین ازلی صاحب فکر ہستی فرض کرنا کسی طرح تناقض سے کم نہیں، بات یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ بحث ہی ایسی ہے، جو ہمارے علم کی رسائی سے خارج ہے، جو شخص اسکی پیچیدگی پر بے تعصبی سے غور کریگا، وہ روح کی مادیت یا غیر مادیت کسی مفروضہ کا بھی قطعی فیصلہ کرنے کے قابل اپنی عقل کو نہ پائے گا، ہر مفروضہ کی مشکلات اس کو دوسرے کی طرف ڈھکیلنا چاہیں گی، بعض لوگ یہ ظلم کرتے ہیں، کہ ایک مفروضہ میں کوئی ناقابلِ تصور بات پاکر جلد بازی سے مخالف مفروضہ کی طرف چلے جاتے ہین، گو ایک منصف مزاج کے لئے وہ بھی پہلے ہی کی طرح ناقابلِ فہم ہوتا ہے۔[۱]

حاصل یہ نکلا کہ اسی طرح کے جتنے فلسفیانہ و مابعد الطبعیاتی مسائل ہیں، اگر وحی کا سہارا نہ ہو، تو انسان محض اپنی عقل سے قطعاً کسی درجہ کے بھی یقین تک ان میں نہیں پہنچ سکتا،

مگر لاک کا مقصود اس سے ہمارے علم و دانش کی تحقیر نہیں، بلکہ صرف تحدید ہے یعنی ہماری عقل و فہم کی قوتین جن چیزوں کے لئے اور جس حد تک فہم و ادراک کے قابل ہیں، انہی چیزوں کیلئے اور اسی حد تک ان کو محدود رکھنا چاہیئے، اگر تم کان سے دیکھنا چاہو، تو کان کا نقص نہیں، وہ تو سننے کے لئے ہے، اور آوازوں کے علاوہ کوئی اور علم و ادراک نہیں دیسکتا، اسی طرح اگر تم دانت سے لوہے کے چنے چبانا چاہو، اور تمہارے دانت ہی ٹوٹ جائیں، تو دانتوں کا قصور نہیں، وہ تو فقط تمہاری جسمانی پرورش کے لائق جو غذائیں ہون، ان کی چکی ہیں، نہ کہ لوہا پیسنے کی مشین،

"اگر ہم اپنے علم کی تنگی اور جہل کی تاریکی کو پیش نظر رکھیں، جو ہمارے علم سے بے انتہا زیادہ ہے، تو اس سے بہت سے نزاعات کے خاتمے، اور مفید علم کی ترقی میں مدد مل سکتی ہے"

[۱] تحقیقات فہم انسانی، سفر چہارم باب ۳

بشرطیکہ یہ معلوم کرنے کے بعد کہ ہم کہاں تک صاف و واضح تصورات رکھتے ہین، اپنے خیالات کو انہی چیزون پر غور و فکر میں محدود کردین، جو ہماری فہم کی دسترس میں ہین اور اس سے آگے اتھاہ تاریکی میں (جہاں نہ ہمارے پاس دیکھنے کے لئے آنکھیں ہین نہ ادراک کی قوتیں) محض اسی زعم میں نہ گھسین، کہ ہماری فہم سے کوئی چیز ماورا نہیں"۔[۵]

نظریۂ علم کے متعلق لاک کے خیالات اور فلسفہ کو جو اسکی کتاب "فہم انسانی" کے کئی سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں، سطور بالا میں معمولی تشریحات کے ساتھ تا بہ امکان اُسی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، رد و قبول سے تعارض نہیں کیا گیا ہے، اور گو ان خیالات میں نظر و تنقید کی بہت گنجایش ہے، جس پر بعد کے فلاسفہ نے اپنے فلسفوں کی بڑی بڑی عمارتیں کھڑی کردی ہین، تاہم تین نتائج لاک کی تحقیقات کے ایسے نکلتے ہیں، جن پر نہ صرف فلسفہ کی عمارتین کھڑی ہین اور جدید فلسفہ کی ساری تاریخ ان ہی کے رجحانات و تفریعات سے بھری ہے، بلکہ تعصب سے پاک انصاف پسند اہلِ فکر کے لئے ان سے گریز کی راہ مشکل ہے،

اور شاید انکے ناگریز ہونے ہی کی بنا پر بلا انقطاع بعد کے تین اکابر فلاسفہ نے اپنے اپنے فلسفہ کی تان یکے بادیگرے انہی پر توڑی، برکلے نے لاک کی منطق سے تصوریت کا نتیجہ نکالا ہیوم نے دونوں سے ارتیابیت کا، اور کانٹ نے مقدمات ثلاثہ کی تکمیل سے انتقادیت کا، دراصل تینوں نتائج غیر منفک اور ایک دوسرے کی محض تفریع ہین، ساتھ ہی صرف جدید فلسفہ کی ہی نہیں بلکہ سارے فلسفہ کی سب سے قیمتی کمائی ہین،

کامل تصوریت تک پہونچنے سے خود لاک کی نظر خدا جانے کیسے چوک گئی، کہ اس نے صفات

---

[۵] سفر چہارم باب ۳ و ۴،

میں اوّلی و ثانوی کی ایک بے بنیاد تفریق قبول کر کے اوّلی کے خارج از ذہن ہونے کا دعویٰ کر دیا ورنہ جس دلیل سے اس نے صفات ثانویہ کو ذہنی قرار دیا ہے، وہی صفاتِ اولیہ میں چلتی ہے، اور برکلے نے یہی کر کے لاک کی ناقص تصوریت کو کامل کر دیا، اس کے علاوہ تصوریت کی راہ میں ایک بڑا پتھر فلاسفہ کا وہ ہیولی یا جوہر تھا جس کو وہ اعراض و صفات کا محل قرار دیتے تھے، اس کو لاک نے جس طرح محض اسم بے مسمیٰ اور فرضی شے ثابت کیا، اس کو تم اوپر دیکھ چکے، اس کے نزدیک اس جوہر یا حقیقت خارجی کی حقیقت مجموعہ صفات کے سوا کچھ نہیں، اور صفات خواہ اوّلی ہوں خواہ ثانوی کسی کا براہ راست علم نہیں، سب کے علم کا واحد ذریعہ خود ہمارے ہی تصورات ہیں، جو ظاہر ہے، کہ ہمارے ذہن کے علاوہ کہاں پائے جا سکتے ہیں،

"جب ذہن اپنے تمام خیالات واستدلالات میں محض اپنے تصورات کے سوا اور کوئی شے براہ راست نہیں رکھتا، اور صرف ان ہی تصورات کے متعلق سوچتا یا سوچ سکتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ ہمارا علم صرف ان تصورات ہی سے آشنا ہے"[1]

انسانی علم اور معلومات کے خالص تصوری یا ذہنی ہونے کا اس سے بڑھ کر واضح اعلان کیا ہو سکتا ہے، اور یہی اعلان دراصل تصوریت کی فتح کا اعلان ہے،

اور اس سے لازماً کائنات خارجی کی موجودیت و حقیقت کے متعلق طرح طرح کے شکوک و شبہات رونما ہوتے ہیں جن سے خواہ مخواہ ارتیابیت کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، اور جس کو برکلے کی تصوریت کے بعد ہی ہیوم نے کھولدیا، خود لاک کو اس نتیجہ کا اتنا اندیشہ تھا، کہ اسکی تردید میں نہ صرف آواز نہایت پست ہے، بلکہ بالآخر ایک محض مناظرانہ الزامی جواب میں پناہ لینی پڑی،

ہم کو اپنی ذات سے باہر اشیاء کے وجود کی جو اطلاع حواس کے ذریعہ ملتی ہے، گو وہ اتنی

---

[1] لیوس کی سوانحی تاریخ فلسفہ ص ۵۱۴،

یقینی نہ ہو، جتنا ہمارا وجدانی علم، یا وہ استدلالی نتائج جو ہم خود اپنے ذہن کے واضح و تجریدی تصورات کے متعلق حاصل کرتے ہیں، تاہم یہ بھی ایک ایسا تیقن ہے، جو علم کے نام کا مستحق ہے، اگر ہم اپنے کو اس یقین پر مائل پاتے ہیں، کہ ہمارے ذہنی قوی ان اشیار کے وجود کی صحیح اطلاع دیتے ہیں، جو ان کو متاثر کرتی ہیں، تو اس کو بے بنیاد یقین نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ میرے خیال میں اتنا شکی و ارتیابی کوئی شخص نہیں ہو سکتا، کہ ان چیزوں کے وجود میں شک کرے، جن کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، یا جو شخص اس درجہ شک کر سکتا ہے، (وہ اپنی جگہ کچھ خیال کرے) لیکن کم از کم مجھ سے بحث نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اس کا بھی ہر گز یقین نہین کر سکتا، کہ میں اس کے خیالات کے خلاف کوئی بات کہہ رہا ہوں[1]"۔

اس کے علاوہ ہیوم نے اپنی ارتیابیت کو علاقۂ علت و معلول یا نظریۂ تعلیل میں جس حد تک پہونچایا ہے، اس کا بھی نہایت واضح اعتراف وبیان خود لاک کے ہاں ایسا موجود ہے، کہ ہیوم کا سارا فلسفہ علیت اسی کی شرح قرار دیجا سکتی ہے،

"اشیار جہان تک ہمارا مشاہدہ جاتا ہے، باقاعدگی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، جس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہ ایک قانون کے تحت عمل کرتی ہین، مگر ایسا قانون جس کو ہم جانتے نہیں، لہذا گو علل یکسانی کے ساتھ عمل کرتے، اور نتائج ان سے مسلسل ظاہر ہوتے ہیں، تاہم ان کے باہمی ربط و انحصار کا ہم اپنے تصورات مین کوئی پتہ نہیں چلا سکتے ہمکو ان کا محض ایک تجربی علم حاصل ہوتا ہے[2]"۔

لیکن اس ارتیابیت سے صحیح ترین اور مفید ترین جو نتیجہ نکل سکتا تھا، وہ علم کی محدودیت کا تھا، اور گو اسی نتیجہ کی منطقی تکمیل کا پورا حق ہیوم کے جانشین کانٹ نے ادا کیا، مگر خود لاک نے

---

[1] لیوس ص ۱۷۱، [2] ۱ یضاً صفحہ ۴۰،

اپنی ساری بحث و کاوش کا جو مدعا و منتہی قرار دیا ہے، وہ دراصل صرف یہی ایک نتیجہ ہے، بلکہ جیسا ابھی کہا جا چکا، سارے فلسفہ کی کدو کاوش کا اگر کوئی عملی فائدہ یا صحیح نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، تو وہ بھی صرف یہی ہے، لہذا اس کو ذرا غور سے خود لاک کی زبان سے اچھی طرح سن لینا چاہئے اس موقع پر جی، ایچ، لیوس نے اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں (ص ۴۶۱ تا ص ۴۶۲) جو طویل اقتباس درج کیا ہے، اس کو نقل کئے بغیر نہیں رہا جاتا،

"فہم کی ماہیت و نوعیت کی اس تحقیق سے اگر میں اسکی قوتوں کو معلوم کرسکوں کہ وہ کہا تک پہونچتی ہیں، کن چیزوں کے لئے کس حد تک وہ مناسب ہیں، اور کہاں وہ ناکام رہتی ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ انسان کے ذہن کیلئے جو ہر شے میں گھستا ہے، اس لحاظ سے مفید ہوگا، کہ ایسی چیزوں میں دخل دینے کے متعلق جو اسکی گرفت سے باہر ہیں، زیادہ محتاط رہکر اپنی رسائی کی انتہا پر ٹھہر جائے، اور ایسی چیزوں کی نسبت اپنے جہل پر خاموش بیٹھ جائے جو تحقیق کے بعد ہماری قابلیتوں کی رسائی سے ماورا ثابت ہوں"۔

"ہم کو اپنے ذہن کی تنگی کے متعلق کچھ زیادہ وجہ شکایت نہ ہوگی، بشرطیکہ ہم اس کو انھیں چیزوں میں استعمال کریں، جو ہمارے کام کی ہیں، کیونکہ ان کے قابل وہ پوری طرح ہے اور اگر ہم محض اسلئے اپنے علم کی منافع و فوائد کی ناقدری کریں، اور اسی کو ان مقاصد تک ترقی دینے میں غفلت برتیں جن کے لئے یہ ہم کو دیا گیا تھا، کہ کچھ چیزیں اسکی دسترس سے باہر ہیں، تو یہ ایک ناقابل عفو اور ساتھ ہی طفلانہ ضد ہو گی، اور کسی کاہل و سرکش نوکر کیلئے شمع کی روشنی میں اپنا کام نہ کرنے کا یہ کوئی عذر نہ ہوگا، کہ دن دوپہر کی روشنی نہ تھی جو شمع ہمارے اندر روشن ہے ہمارے کاموں کیلئے اسکی روشنی بالکل کافی ہے"۔

اگر ہم اپنی قوت کو جان لیں، تو زیادہ بہتر طور سے اسکو جانیں گے کہ کس کام میں یہ

کامیابی کی امیدوں کے ساتھ لگائی جا سکتی ہے۔۔۔۔۔۔جہازران کے لئے اپنے خط کی لمبائی کا جان لینا بہت کارآمد ہے، گو وہ اس سے سمندر کی ساری گہرائیوں کی تھاہ نہ لے سکے،۔۔۔۔۔انہی باتوں نے تحقیق فہم کے متعلق اس کتاب کا پہلے پہل خیال پیدا کیا، کیونکہ میں نے خیال کیا، کہ انسانی ذہن جس قسم کی تحقیقوں میں پڑ سکتا ہے، ان کی نسبت اطمینان حاصل کرنے کا سب سے پہلا قدم یہی ہے، کہ ہم خود اپنی فہم کا جائزہ لیں، اور دیکھیں کہ کن چیزوں کے لئے وہ موزوں ہے، اس کے بغیر میرے نزدیک ہم پہلی ہی اینٹ ٹیڑھی رکھتے رہے اور اسلئے جو صداقتیں ہمارے سب سے زیادہ کام کی تھیں، انکے حصول سے تشفی کی تلاش فضول تھی، کیونکہ ہم نے تو اپنے خیالات کو وجود کے بحر زخار میں غرق کر رکھا تھا، گویا یہ ناپیداکنار وسعت ہماری فہم کی قدرتی و غیر مشکوک ملکیت تھی جس میں نہ کوئی چیز اسکے فیصلوں سے مستثنیٰ تھی، نہ اوسکی گرفت سے محفوظ، اس طرح جب لوگوں نے اپنی تحقیقات کو اپنی قابلیتوں سے باہر پھیلا دیا، اور اپنے خیالات کو ایسی گہرائیوں میں اتار دیا، جہاں قدم جمانے کی کوئی جگہ نہ تھی، تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سوالات پر سوالات اور نزاعات پر نزاعات کا اضافہ ہوتا چلا جائے جن کے کسی صاف فیصلے پر نہ پہنچنے سے صرف یہی نتیجہ ہو سکتا تھا، کہ شکوک بڑھتے جائیں، اور بالآخر ایسے لوگوں کے اندر کامل ارتیابیت گھر کرلے[1]،

لاک کی نصیحت حرف حرف بجا، لیکن انسان تو علم و یقین کا بھوکا ہے، اسکے منہ میں اگر روٹی کی جگہ پتھر ڈالنے سے تسلی نہیں ہو سکتی، تو اس جواب سے بھی تسلی نہیں ہو سکتی، کہ تیری بھوک ہی غلط ہے بھوک کے دفع ہونے کیلئے تو روٹی ہی کہیں نہ کہیں سے ملنی چاہئے، اگر عقل و فلسفہ کا دروازہ بند ہے تو کوئی اور در کھٹکھٹانا پڑیگا،

---

[1] یوس صفحہ ۲۶۲،

فتوح السلاطین

از

جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب، ایم، اے،

(۲)

ناصر الدین محمود کو عصامی التمش کے بیٹے ناصر الدین کا لڑکا بتاتا ہے جس کا انتقال لکھنؤ میں ہوا، مگر منہاج سراج نے صاف طور سے لکھا ہے، کہ ناصر الدین کے مرنے کے بعد جب التمش کا سب سے چھوٹا لڑکا پیدا ہوا، تو اپنے مرحوم بیٹے کی یاد میں اس کا نام ناصر الدین ہی رکھا،

عصامی ناصر الدین محمود کی حکومت کے ابتدائی بارہ سال کے واقعات کو حذف کر کے سنہ ۶۵۶ھ کے مغلوں کے حملہ، اچہ اور ملتان کی تسخیر اور بلبن زر کی بغاوت کا ذکر کرتا ہے، جو سنہ کی ترتیب کے لحاظ سے درست نہیں، بلبن کے ساتھ زر کے لکھنے سے معلوم نہیں عصامی کی کیا مراد ہے، یہ بلبن زرد ہی ہے، جسکو منہاج سراج نے ملک عزالدین بلبن کشلو خاں لکھا ہے،

عصامی نے ناصر الدین محمود اور بلبن کے لڑکوں سے متعلق ایک دلچسپ واقعہ لکھا ہے، دونوں کے لڑکے ایک روز باغ میں تفریح میں مشغول تھے، کہ بلبن کے لڑکوں نے کہا:-

که چون والد ما دریں روزگار　　　نباشد کسے زیرک و ہوشیار

ناصر الدین محمود کے لڑکوں کو یہ لاف زنی اچھی معلوم نہ ہوئی،

بگفتند کای جہان عزیز　　　اگر ہست در خان فراوان تمیز

ہم آخر بہ بینی کہ اندر جہان   شود عاجز از زیرکی ناگہان
گر او پیر پختہ و ما ئیم خام   چو خواہیم کاورا در آریم دام
بمیدان ز اسپش فرو افگنیم   بتدبیر او را پیادہ کنیم

بلبن کے لڑکون کا خون جوش مین آیا، اور انھون نے چیلنج دیا، کہ وہ اگر ایسا کر دکھائین گے تو وہ اسّی دینار ہار جائیں گے، محمود کے لڑکون نے اس چیلنج کو قبول کیا،

چو آن روز بگذشت ہر چہار سر   بمیدان برفتند روز دگر
الغ خان دران روز چالش کنان   بپیچید در سمتِ میدان عنان
چو آمد بہ میدان بجوب اختری   ہمی کرد ہر سوے جولانگری،
شنیدم یکے زان دو شہزادگان   ابا خانِ آزادہ شد ہم عنان
دو سہ بار با خان دوانید اسپ   وزاں پس بہ پیشش جہانیدہ اسپ
درا ہمال از دست چابک فگند   ز خان خواست پس چابک آن ہوشمند
فرود آمد از اسپ آن خانِ راد   ستد چابک و دستِ شہزادہ داد
وزاں پس ز میدان بگشتند باز   خرامان و خندان بگشتند باز

بلبن کو جب واقعہ کی نوعیت معلوم ہوئی تو بہت پریشان ہوا،

بدل گفت کا بنا ؤ فرمان روا   بدین سان کہ گشتند حیلہ گرا
یکے روز مارا بہ مکر و فنون   بگیرند و بندند و ریزند خون

ان سے چھٹکارا پانے کے لئے تدبیرین سوچتا رہا،

ہم آخر شنیدم ز نقصِ خرد   ز بن بختن زد یکے رائے بد
بشہ در قفاعے بداد ندز ہر   برآمد بہر سوے شورے بہ شہر

معلوم نہیں یہ قصہ کہاں تک سچ ہے، کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلتا، کہ ناصرالدین محمود کے دو جوان لڑکے تھے، کہیں کہیں اسکے ایک کمسن بچہ کا ذکر آتا ہے، مگر جب وہ مرا تو اسکی اولاد نرینہ میں کوئی باقی نہ تھا، لیکن بلبن کا محمود کو زہر دینے کا واقعہ غور طلب ہے، ناصرالدین محمود کے آخری عہد کی کوئی معاصر تاریخ موجود نہیں، طبقات ناصری محمود کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ختم ہو جاتی ہے، بعد کی تاریخوں میں برنی کی فیروز شاہی بلبن کے عہد سے شروع ہوتی ہے، مگر اس میں اس واقعہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں، تاریخ مبارک شاہی میں ہے،

ہم چنان زحمت برتن مبارک سلطان غالب آمد، بتقدیر اللہ تعالیٰ یازدہم ماہ جمادی الاول سنہ اربع وستین وستمائۃ از دار الفنا بدار البقا رحلت فرمود" (ص ۳۹)

نظام الدین، فرشتہ اور بدایونی بھی رقمطراز ہیں کہ محمود بیمار پڑ کر مرا، لیکن عصامی کا معاصر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ "غیاث الدین بلبن نے ناصرالدین کو مار ڈالا، اور خود بادشاہ بن بیٹھا" (ص ۶۲) اب حقیقت کچھ بھی ہو، لیکن عصامی اور ابن بطوطہ کے بیان سے پتہ چلتا ہے، کہ محمد تغلق کے عہد تک عام روایت یہی تھی، کہ بلبن نے محمود کو زہر دیکر ہلاک کر دیا،

بلبن کے حال میں عصامی لکھتا ہے :-

ز تاریخ بد شش صد و شصت و پنج ۔۔۔ ز اجلاس او گشت گیتی زرنج

دوم سال در سمت چتور تاخت ۔۔۔ ششم سال در ملک لاہور تاخت

ز اطراف دہلی ہماں شیر مرد ۔۔۔ بہر جائیکے جنگلے قلع کرد،

حصار جرالی وز کی ز سر ۔۔۔ عمارت بکرد آن شہ نامور

نباشد از و حصن گوپال گیر ۔۔۔ بدستش بسے سرکش آمد اسیر

بلبن کی تخت نشینی کا سنہ ضیاء الدین برنی نے ۶۶۲ھ (ص ۲۵) اور یحییٰ سرہندی مؤلف

تاریخ مبارک شاہی نے ۶۶۴ھ (ص ۴۰) لکھا ہے، عصامی ۶۶۵ھ لکھتا ہے، مگر بعد کے مورخوں میں نظام الدین بخشی اور فرشتہ نے ۶۶۴ھ ہی کو صحیح سمجھا ہے، چتور، جرالی اور زکی کے نام شاید غلط چھپ گئے ہیں، چتور، سنتور ہوگا، سنتور سے بظاہر وہی پہاڑیاں مراد ہیں جو دہرہ دون کے جنوب میں آج کل کوہ سوالک کہلاتی ہیں، جرالی بالکل واضح نہیں، بلبن کے ذکر میں مبارک شاہی میں ہے:-

"در موضع مکرکھوری حصاری بنا کرد، آن را حصار نو نام نہادہ بدار الملک مراجعت کرد، بعدہٗ طرف حوالی عزیمت کرد" (ص ۴۰)

مگر برنی حوالی سے مراد، حوالی شہر دہلی لیتا ہے، اسکی تاریخ سے کہیں پتہ نہیں چلتا ہے کہ حوالی کسی خاص جگہ کا نام ہے، ایک جگہ وہ حصار جلالی کی تعمیر کا ذکر کرتا ہے:-

"ہم دران نہضت حصار جلالی عمارت فرمود، وآن حصار را ہم بافغانان داد و آنجاں دزد خانہا را تھانہ ساخت و زمین جلالی را ہم مفروز کرد و جلالی کہ مسکن قطاع طریق بود و ہموارہ ابنائے سبیل ہندوستان را آنجا راہ قطع شدی موطن مسلمانان و حارسان راہ گشت، و الی یومنا مستقیم ماند" (ص ۵۸)

جرالی سے عصامی کی مراد معلوم نہیں حوالی یا جلالی ہے، زکی بھی واضح نہیں ہوتا ہے گویا ل گیر کا ذکر تو برنی میں موجود ہے، (ص ۵۷)

عصامی نے لکھا ہے کہ بنگالہ میں طغرل کی بغاوت کا فتنہ بلبن کے آٹھویں سن جلوس میں شروع ہوا، برنی نے اسکی تاریخ چودھواں سن جلوس لکھا ہے، فرشتہ نے بھی ۶۷۸ھ لکھا ہے، طغرل کی سرکشی کے سلسلہ میں عصامی کا بیان ہے، کہ بلبن نے پہلے ترمتی کو طغرل کے خلاف بھیجا، مگر وہ شکست کھا کر فرار ہوگیا، بلبن نے اوسکو دار پر کھچوا دیا، اور دوسری بار

بہادر کی نگرانی میں ایک لشکر جرار بھیجا، مگر اس کو بھی شکست ہوئی، تیسری بار بلبن خود گیا، اور طغرل پسپا ہو کر علی نامی ایک فوجی سپاہی کے ہاتھوں سے مارا گیا، برنی نے بھی طغرل کی بغاوت کا حال بہت ہی تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اسکی تاریخ میں ترمتی کا نام کہیں نہیں آتا ہے، یحیٰی سرہندی کا بیان برنی سے بھی مختلف ہے، وہ امین خان کو لکھنوتی کا حاکم اور طغرل کو اس کا نائب بتاتا ہے، طغرل باغی ہوا، تو امین خان کو اوس نے محبوس کر دیا، بلبن نے ترمتی کو بغاوت فرو کرنے کیلئے بھیجا، اسکے بعد ملک شہاب الدین میرا ودھ کو روانہ کیا، اور ملک اختیار الدین نیک ترس نے طغرل کو زندہ گرفتار کیا، نظام الدین بخشی اور فرشتہ نے برنی ہی کی روایت قبول کی ہے، مگر فرشتہ نے دوسرے حملہ کے فوجی سردار کا نام ترمتی لکھا ہے، لیکن نظام الدین نے برنی کی طرح ترمتی کا ذکر نہیں کیا ہے،

بلبن کے لڑکے سلطان شہید اور مغل کی جنگ کا حال عصامی نے بہت ہی جوش خروش کے ساتھ لکھا ہے جسکے پڑھنے سے رزمیہ بیان کا پورا لطف حاصل ہوتا ہے،

معز الدین کیقباد کے زمانہ کے جو واقعات عصامی نے لکھے ہیں، وہ قریب قریب برنی سے ملتے جلتے ہیں، صرف ترتیب میں فرق ہے، کیخسرو کے قتل کا واقعہ برنی کے یہاں بہت ہی مختصر ہے، مگر عصامی نے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے جسکو فرشتہ نے عصامی کا حوالہ دیکر نقل کیا ہے، (دیکھو تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ نولکشور) ناصر الدین بغرا اور کیقباد کی ملاقات کا حال عصامی نے بہت ہی موثر انداز میں لکھا ہے، اس ملاقات کے ذکر میں شاعروں اور ادیبوں نے قلم کی جولانیاں خوب دکھائی ہیں، خسرو نے تو قران السعدین کے نام سے ایک مثنوی ہی لکھی ہے، برنی نے بھی تاریخ فیروز شاہی میں اس موقع پر اپنی انشا پردازی کا اعلیٰ کمال دکھایا ہے، عصامی نے بھی اس واقعہ کو دلپذیر پیرایہ میں لکھا ہے جو اسکی قادر الکلامی کی دلیل ہے،

کیقباد کے آخری عہد کے حال میں عصامی نے لکھا ہو کہ اس کی حکومت میں انتشار پھیلا، تو فیروز خلجی (یعنی جلال الدین خلجی) بابل سے دہلی طلب کیا گیا، اور عماد الملک کے خطاب سے سرفراز ہوا، عصامی کی مراد بابل سے معلوم نہیں کیا ہو؟ برنی کا بیان ہے کہ وہ سمانہ سے بلایا گیا، اور سیاست خان کے لقب سے سرفراز کیا گیا، (تاریخ مبارک شاہی میں یہ خطاب شایستہ خان ہے) عصامی نے لکھا ہو کہ فیروز خلجی کو شاستی خان (؟) کا خطاب معزالدین کیقباد کے لڑکے شمس الدین کیومرث کے عہد حکومت میں ملا،

جلال الدین خلجی کی حکومت کے ذکر میں عصامی نے واقعات کے تقدم و تاخر کا خیال نہیں رکھا ہو، اور کہیں کہیں اس کا بیان برنی کی تاریخ سے مختلف ہے، مثلاً برنی کی تاریخ فیروز شاہی میں ہے، کہ مغلوں کے حملہ کو روکنے کے لئے جلال الدین خلجی نے خود فوج کی رہنمائی کی تھی، لیکن عصامی نے لکھا ہے کہ ملک خامش نے اسکی سرداری کی، برنی نے ملک خاموش کا تو کہیں ذکر ہی نہیں کیا ہے، البتہ یحییٰ سرہندی نے اسکو جلال الدین خلجی کا عارض ممالک بتایا ہے، (ص۶۲) چنگیز خان کے پوتے کا ہندوستان میں قیام کرنے اور سلطان کی لڑکی سے شادی کرنے کا ذکر عصامی نے مطلق نہیں کیا ہے،

عصامی سلطان علاء الدین خلجی کو بادشاہ ہونے سے پہلے برابر ملک گرشاسپ اور کبھی علی کہتا ہے، یہ خطاب کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، جلال الدین خلجی کے قاتل کا نام برنی نے محمود سالم لکھا ہو، لیکن عصامی کا بیان ہو کہ علاء الدین نے خود قتل کیا،

جلال الدین کے زمانہ میں علاء الدین کی دکنی فتوحات کے ذکر میں عصامی اور برنی کے بیانات کچھ مختلف ہیں، برنی رقمطراز ہے کہ علاء الدین کڑہ سے نکل کرایلچ پور پہنچا، ایلچ پور میں گھٹی لاجورہ آیا، دیوگیر کے راجہ رام دیو نے علاء الدین کی لشکر کشی کی خبر پا کر اپنے ایک رانا کے

ماتحت کھٹی لاجورہ ایک فوج بھیجی، لیکن علاؤالدین نے اسکو شکست دی، اور دیوگیر کی طرف بڑھا، جہاں رام دیو نے زر و جواہر دیکرا طاعت قبول کر لی، عصامی کا بیان ہے، کہ گرشاسب ملک یعنی علاء الدین کڑہ سے روانہ ہو کر کھٹی لاجورہ پہونچا، وہ ایلچ پور کا ذکر نہیں کرتا ہے، مگر برنی کا بیان صحیح ہے، کہ علاء الدین کھٹی لاجورہ جانے سے پہلے ایلچپور پہونچا، یہ ملحقات طبقات ناصری میں بھی مذکور تھا، جیسا کہ فرشتہ نے اپنی تاریخ میں حوالہ دیا ہے، عصامی کا بیان ہے کہ کھٹی لاجورہ میں وہان کے حاکم نے جسکو دیوگیر کے راجہ رام دیو نے مدد دینے سے انکار کر دیا، علاء الدین کے خلاف برسرپیکار رہا، اس جنگ میں کھٹی لاجورہ کی فوج کی طرف سے دو ہندو عورتون نے بڑی جانبازی دکھائی، گو آخر میں گرفتار ہوگئیں،

همان هردو هندو زنان دلیر — که بودند در کینه چون ماده شیر

یکایک برافواج ترکان زدند — بسے و نبل و بوق بیکان زدند

عجب کرد لشکر ازین چیرگی — که ناید ز هندو چنین چیرگی

دو سه گام ازان جمله پسترشدند — همان هندوان چیره دل ترشدند

.. ..

شنیدم که کامهان دران کارزار — مگر با دو هندو زن نامدار

ستادند بر ترک آویختند — بسے خون دران حربگه ریختند

هم آخر شدند از بس دار و گیر — دران دشت بر دست ترکان اسیر

چو بر دست ترکان فتاد آن دو زن — که بودند چالاک و شمشیر زن

ببردند نزدیک گرشاسپ نیو — عجب کرد ازان حال کشور خدیو

بگفتا بملکے که هندو زنان — نتابند از پیش شیر افگنان

اس واقعہ کا ذکر فتوح السلاطین کے علاوہ کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، اس جنگ کے بعد عصامی لکھتا ہے کہ علاؤالدین کی فوج کہتکہ پہونچی،

بہ کہتکہ رسیدند با کروفر | ہمہ شہر کردند زیر و زبر

معلوم نہیں یہ کونسا مقام ہے،؟ اسی کے بعد دیوگیر کی تسخیر ہوئی، جہاں کے راجہ نے اطاعت قبول کرکے مندرجۂ ذیل چیزیں پیش کیں،

بسے نازکانِ ملائک فریب	ہمہ انس گیرندہ وخوش رکیب
نمودہ بیک چشمہ ہر نازنین،	وجود و عدم از میان وسرین
بسے سیم ساقان تعظیم دوست	شدہ مردم از ساقِ شاں سیم دوست
ہمہ غرقِ زیور ز سرتا بپا	بھفتہ بہر چشم مردم ریا،
برآن آہوان گشتہ شیران اسیر	ندیدم گہے آہوے شیرگیر
بپوشید پیرایہ ہر نازنین	سراسر مرصع ز دُرِثمین
بہر خانہ تو دہاے گہر	برآوردہ ہر خانہ از سیم وزر
بہر سوز ترمینہ خروارہا	بہر جانب از عطرانبارہا،
بہر کو چہایش زرِ بے شمار	بسے گنج فارغ ز تشویشِ مار
بسے جامہاے طبیعت پذیر	چہ کم آید آن جامۂ در دیوگیر
نہ چندان گرفتند مردانِ کار	کہ آید ہمہ عمر اندر شمار
مکلل یکے چتر گوہر نگار،	مرصع ہمہ از درِ شاہوار
جواہر نہ چنداں کہ اہلِ قلم	بصد سال کردن تو اندر قسم،

بسے پیل وبس اشتر و را ہوار — ازین ہشت زنجیر زان صد قطار

بیا ورد در پیش گرشاسپ نیو

ابا دختر جاں فزا رام دیو

یہ کوئی شاعرانہ مبالغہ نہیں، بلکہ برنی بھی لکھتا ہے،

"سلطان علاؤالدین از دیوگیر چندان زر و نقرہ و جواہر و مروارید و نفایس و اوانی و ابریشم و تیوالہ آورد کہ در قرن زیادت ازان تاریخ برآمدہ است، و در ہر عصری از اعصار بادشاہان در ہنگام تبدیل و تحویل وزرہاے فاخر خرچ شد، ہنوز بسے پیل و مال و جواہر و مروارید آوردہ، سلطان علاءالدین در خزانہ دہلی موجود است"۔

البتہ برنی یہ ذکر نہیں کرتا ہے، کہ رام دیو نے اپنی لڑکی بھی پیش کی، اس صلح کے بعد عصامی کا بیان ہے کہ رام دیو کا لڑکا بھیلم جو کسی مہم پر گیا ہوا تھا، علاءالدین سے لڑنے کے لئے تیار ہوا، اسکے پاس پانچ لاکھ پیادہ فوج اور دس ہزار سوار تھے، مگر باپ کی وساطت سے وہ اپنے ارادہ سے باز آیا، برنی مذکورۂ بالا صلح کے بعد خاموش ہو جاتا ہے، مگر فرشتہ نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ برنی اور عصامی سے بالکل مختلف ہیں، فرشتہ کا بیان ہے، کہ علاءالدین کڑہ سے روانہ ہو کر ایلچپور پہونچا، اور وہاں سے دیوگڑھ پر دھاوا کیا، اتفاق سے دیوگڑہ کے راجہ رام دیو کا بیٹا اپنی ماں کے ساتھ کسی بت خانہ کی زیارت کیلئے باہر گیا تھا، راجہ نے علاءالدین کے حملہ کی خبر سُنی، تو دو تین ہزار سپاہیوں کو مقابلہ کے لئے بھیجا جنھوں نے دیوگڑھ سے دو کوس کے فاصلہ پر علاؤالدین سے جنگ کی، مگر وہ پسپا ہو کر بھاگے، علاءالدین کی فوج نے دیوگڑہ کو لوٹ کر اسکے قلعہ کا محاصرہ کیا، محاصرہ کی مدت بڑھی تو علاؤالدین نے پچاس من سونا، کئی من موتی، اور بیش بہا کپڑے لیکر رامدیو سے صلح کر لی

اور دہلی واپس جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ رام دیو کا لڑکا اپنی فوج لیکر نمودار ہوا، باپ کی مداخلت اور ممانعت کے باوجود اس نے علاء الدین کے خلاف میدان جنگ میں فوج اتاری، اور دیوگڑھ سے تین کوس باہر ایک گھمسان لڑائی شروع ہوئی، ہندوؤں کی کثرت اور جانبازی سے قریب تھا کہ علاء الدین کی فوج کے پاؤں اکھڑ جائیں، مگر ملک نصرت کے جنگی فریب سے ہندو آخر میں مغلوب ہوئے، اور بھاگے، رام دیو نے پھر چھ سو من سونا، سات من موتی، دو من لعل و یاقوت و الماس و زمرد، ایک ہزار من چاندی، چار ہزار من ریشمی کپڑے وغیرہ دیکر اپنے اور ملک کو مامون و مصئون کیا، فرشتہ کی ان تفصیلات کا ماخذ شاید طبقات ناصری ہے، مگر فرشتہ کے معاصر نظام الدین نے برنی ہی کو اپنا ماخذ بنایا ہے، اس نے رام دیو کے لڑکے کی جنگ کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے،

سلطان علاء الدین خلجی کے ذکر میں عصامی نے زیادہ تر اسکی فتوحات کا حال لکھا ہے، اور مغلوں اور ظفر خاں کی جنگ کے حال میں رزمیہ شان بدرجۂ اتم موجود ہے، ظفر خاں کی جانبازی، دلیری، اور مردانگی کی تصویر بہت ہی موثر انداز میں کھینچی ہے، اس سلسلہ میں ایک عجیب بات لکھی ہے جو گو واقعہ نہ ہو لیکن دلچسپ ہے،

ظفر خان چو فارغ شد از سیستان
بملک مغل کرد پیکے روان

فرستاد بر دست او معجزے
دگر سرمۂ غازۂ و چادرے

حدیثے نبشتہ چو زور آوران
نبشتہ در و کائے شہ کافراں

یکے شاہ بنشست در ملک ہند
کہ بگرفت از تیغ تا آب سند

گرت ہست زوری دراں مرز و بوم
برول آر لشکر ازاں ملک شوم

بیا تا چو مردان خروشش آوریم
بمیدان ہیجا دو چارے خوریم

وگر خود دریں کار کردی درنگ نہ گیرد کسے بیش نامت بتنگ
ہماں سرمہ و غازہ در کار کن بسے توبہ از کار پیکار کن،
بمعجر سر خویشتن را بپوش، وگر بارہ در کار ہیجا مکوش

ظفر خان مغلوں سے جنگ کرتا ہوا بڑی بہادری سے مرا، برنی نے لکھا ہے کہ علاء الدین اور اس کے بھائی الغ خاں کے رشک و حسد سے اسکی جان گئی، مگر عصامی نے اسکی طرف مطلق اشارہ نہیں کیا ہے،

عصامی نے مغلوں کے چھ حملوں کا ذکر کیا ہے پہلا "قتلغ خواجہ" دوسرا اور چوتھا ترغی کی سپہ سالاری میں ہوا، ترغی پہلے حملہ میں بھی شریک تھا، مگر وہ سپہ سالار نہ تھا، تیسرے حملہ میں مغل تھری کے مقام پر علاء الدین کی فوج سے متصادم ہوئے، پانچواں حملہ علی بیگ و ترتاق اور چھٹا اقبال نے کیا، برنی نے سات حملوں کا ذکر کیا ہے، بعد کے مورخوں میں یحییٰ سرہندی نے پانچ، فرشتہ نے چھ اور نظام الدین نے سات حملوں کا حال لکھا ہے، برنی کی روایت کے مطابق پہلا حملہ ۶۹۶ھ میں ہوا، جس میں الغ خان اور ظفر خان نے مغلوں کو جالندھر کے پاس شکست دی یحییٰ سرہندی نے اس جنگ کے مقام کا نام منجور لکھا ہے، (؟) اور اس میں ظفر خان کی شرکت کے بجائے ملک تغلق امیر دیالپور کا نام لکھا ہے، فرشتہ اور نظام الدین نے بھی اسی کو پہلا حملہ قرار دیا ہے، لیکن نظام الدین کے یہاں لڑائی کی جگہ کا نام جار منجور منقول ہے، (ص ۱۴۱) عصامی اس حملہ کا ذکر مطلق نہیں کرتا ہے، مغلوں کا دوسرا حملہ قتلغ خواجہ کی سرداری میں ہوا، جس میں ظفر خان مارا گیا، اسی کی تفصیل عصامی نے لکھی ہے تیسرا حملہ ۷۰۳ھ میں ترغی نے کیا، عصامی کے بیان کے مطابق یہ دوسرا حملہ تھا، یہ حملہ علاء الدین کی فوج کے لئے بہت ہی ہلاکت خیز ہوا، لیکن قبل اس کے کہ اسکی فوج پسپا ہو، مغلوں کو رسد کی

کمی کی وجہ سے مجبوراً واپس جانا پڑا، یحییٰ سرہندی کا بیان ہے کہ اس معرکہ میں ترغی گرفتار ہوگیا تھا، مگر برنی اور عصامی کے بیان سے اس کی تائید نہیں ہوتی ہے، فرشتہ اور نظام الدین کی روایت بھی برنی سے مختلف نہیں، عصامی کا تو بیان ہے کہ مذکورۂ بالا حملہ کے بعد ترغی نے پھر ہندوستان پر فوج کشی کی، جو اس عہد میں مغلوں کا چوتھا حملہ تھا، لیکن برنی کی روایت سے ۷۰۳ھ کے بعد ترغی کا پھر ہندوستان آنا ثابت نہیں ہوتا ہے، علی بیگ اور ترتاک کے حملہ کو برنی نے چوتھا حملہ لکھا ہے، یحییٰ سرہندی، فرشتہ اور نظام الدین نے بھی اسی کو چوتھا حملہ قرار دیا ہے، گو ترتاک کے نام میں کچھ اختلاف ہے، یحییٰ سرہندی اس کو ترتق اور فرشتہ ترپال لکھتا ہے، عصامی کے بیان کے مطابق جو حملہ تیسرا ہے، اس کا ذکر برنی، سرہندی اور فرشتہ نے نہیں کیا ہے، عصامی نے علی بیگ اور ترتاک کے خلاف جنگ کرنے والے امیر کا نام ملک نایک لکھا ہے، جو اور کسی تاریخ میں نہیں، اس حملہ کے بعد عصامی نے صرف کبک (جس کو برنی نے کنک، یحییٰ سرہندی نے کیک، نظام الدین نے کبیک اور فرشتہ نے کنگ لکھا ہے) کے حملہ کا ذکر کیا ہے، یحییٰ نے پانچویں اور ساتویں حملے کا ذکر ایک ساتھ کرکے چھٹے کو نظرانداز کردیا ہے، نظام الدین نے بھی برنی کی تقلید میں سات حملوں کا ذکر کیا ہے، لیکن فرشتہ نے ایک یعنی چھٹے حملہ کو حذف کردیا ہے،

رنتھنبور کی تسخیر کے ذکر میں عصامی نے لکھا ہے کہ گجرات سے کچھ نو مسلم تیزی محمد شاہ اور کابہرو علاء الدین کی فوج سے فرار ہوکر رنتھنبور کے راجہ کے یہاں پناہ گزین تھے، الغ خان نے ان مفرورین کو واپس کردینے کے لئے راجہ کو خط لکھا، لیکن اوس نے انکار کیا تو شاہی فوج حملہ آور ہوئی، الغ خاں کو حملہ میں کامیابی نہیں ہوئی، بلکہ جیسا کہ برنی کا بیان ہے، کہ نصرت خاں کو محاصرہ میں ایک گولہ سے مارا گیا، عصامی نصرت خان کے مارے جانے

کا ذکر نہیں کرتا ہے، علاء الدین الغ خان کی مدد کو روانہ ہوا، برنی کی تاریخ میں ہے، کہ علاء الدین جب رنتھبور کی تسخیر کے لئے جا رہا تھا، تو تلپت میں اسکے بھتیجے اکت خان نے اس پر قاتلانہ حملہ کیا لیکن عصامی کا بیان ہے، کہ یہ واقعہ چتور کی مہم کے زمانہ میں پیش آیا یحیٰی سرہندی نے اس واقعہ کا ذکر ہی نہیں کیا ہے، نظام الدین اور فرشتہ برنی ہی کی تائید کرتے ہیں، رنتھبور کا قلعہ ایک سال کے محاصرہ کے بعد فتح ہوا، وہاں کا راجہ ہمیر دیو جب بالکل مایوس ہو گیا تو عصامی کا بیان ہے، کہ

یکے جوہرے کرد رائے ہمیر برآمد ز ہر کنگرہ ز نفیر

یکے آتشے در حرم بر فروخت ہمہ محرمان حرم را بسوخت

نفائس تمامی در آتش فگند ہمہ خانماں کرد بر خود سپند

پس آنگہ سر خویش را کرد گل بدان تا سرش چو برّد اجل

نگردد سرش دست آویز کس نیاید کسے بر سرش دست رس

طلب کرد اصحاب نادر درا وداعے ہمی کرد ہر مرد را

غریوے برآمد درون حصار،

بنالید دیوار و در زار زار،

عصامی لکھتا ہے کہ ہمیر کے سارے کے سارے ساتھی لڑتے ہوئے مارے گئے، برنی نے قلعہ کی فتح کے ذکر میں اختصار سے کام لیا ہے، لیکن فرشتہ رقمطراز ہے، کہ جب قلعہ فتح ہوا، تو علاء الدین نے ہمیر کے کل وزراء کو یہ کہکر قتل کرایا، کہ جب یہ بے وفا اپنے مالک کے نہ ہوئے تو ہمارے کب ہوں گے، اور قلعہ کے اندر داخل ہوا، تو اس کو بے حساب دولت ملی، جو اس نے الماس بیگ الغ خان کو عطا کی، واللہ اعلم، آگے چل کر عصامی نے لکھا ہے کہ

علاء الدین نے بدگمان ہو کر الغ خاں کو زہر دیا جس سے وہ مرگیا، مگر برنی کا بیان ہے کہ وہ معبر اور تلنگ کی تسخیر کو جارہا تھا کہ راستہ میں مرگیا، اسکی لاش دہلی آئی، علاء الدین اسکی موت سے بہت ہی اندوہگین ہوا، اور ایصالِ ثواب کیلئے صدقے تقسیم کئے، (ص ۳۳۵)

علاء الدین کے عہد کی دکنی فتوحات کے سلسلہ میں برنی اور عصامی کے بیانات میں تھوڑا سا اختلاف ہے، برنی کے قول کے مطابق ملک نایب پہلی بار ۷۰۹ھ سے پہلے دیوگیر گیا، وہاں سے رامدیو اور اس کے لڑکوں کو گرفتار کرکے دہلی فاتح اور منصور واپس آیا، عصامی کے بیان سے بھی اسکی تصدیق ہوتی ہے، دوسری بار ۷۰۹ھ میں ارنگل گیا، راستہ میں دیوگیر کے راجہ رامدیو نے جو علاء الدین کا باجگذار ہو کر اپنی سلطنت کو واپس چلا گیا تھا، ہر قسم کی مدد پہنچائی، ملک نایب نے ارنگل پہنچکر اس کے قلعہ کا محاصرہ کیا، اور سخت معرکہ کے بعد اس کا راجہ لدر دیو پسپا ہوا، اس نے بے شمار ہاتھی، گھوڑے، نقد و جواہر پیش کرکے امان چاہی، فتوح السلاطین میں اس مہم کا ذکر بھی اسی طرح ہے، تیسری بار ملک نایب ۷۱۰ھ میں دھورسمندر اور معبر کی طرف گیا، برنی کا بیان ہے کہ دھورسمندر جاتے ہوئے ملک نایب دیوگیر پہونچا، تو اسکو معلوم ہوا کہ رامدیو مرگیا ہے، وہ آگے بڑھا، اور دھورسمندر اور معبر کو فتح کرکے ۷۱۱ھ میں دہلی واپس آیا، اسکے بعد برنی صرف یہ لکھ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ اسی سال تلنگ کے راجہ لدر دیو نے بیس ہاتھی بھیجکر یہ درخواست کی کہ "اس کا موعودہ خراج دیوگیر میں کسی کو بھیج کر وصول کرلیا جائے" مگر عصامی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک نایب ۷۱۱ھ کے بعد ایک بار پھر دیوگڑھ گیا، رامدیو کے بعد اسکے لڑکے بھیلم نے سرکشی اختیار کی، تو علاء الدین نے اس کی بغاوت کو فرد کرنے کے لئے ملک نایب کو پھر بھیجا، ملک نایب نے جنگ کئے بغیر دیوگیر کو شاہی مملکت میں پھر داخل کرلیا، تاریخ فرشتہ میں بھی ملک نایب کا چوتھی بار دیوگیر پہونچنا

مذکور ہے، اس کا بیان ہے کہ "تلنگ کے راجہ کا خط" ملا تو ملک نایب خراج وصول کرنے روانہ ہوا، اور دیوگڑھ پہونچکر رامدیو کے بیٹے کی بھی خبر لی، اس کو قتل کرکے ملک کو دشمنوں اور سرکشوں سے بالکل صاف کر دیا، فتوح السلاطین میں رام دیو کے لڑکے کے قتل کا ذکر نہیں ہے،

خبر شد بہ بھیلم کہ آمد سپاہ / چو کم دید خود را سر حرب گاہ

نداد ہ مصافے ہزیمت نمود / ملک نایب ایں ماجرا چون شنود

درآمد خروشاں بصد دار و گیر / گرفت آنگھے قلعۂ دیوگیر

کسے را نہ کشت و کسے را نہ بست / ہمہ خلق شہر از امانش برست

ہمہ شہر و کشور چناں ضبط کرد،

کہ کس سر نہ پیچید ازاں شیرمرد

عصامی گجرات کی تسخیر کے سلسلہ میں الغ خان اور نصرت خان کی مہم کے بعد ملک احمد جھیتم کی لشکر کشی کا بھی ذکر کرتا ہے، جس نے پٹن وغیرہ کو فتح کرکے راے کرن کی لڑکی دول دیوی کو حاصل کیا، برنی نے گجرات کے اس دوسرے حملہ کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر امیر خسرو کی مشہور مثنوی دول رانی میں گجرات کے دوسرے حملہ کی تفصیل مذکور ہے، گو اس حملہ کے فوجی سرداروں کے نام فتوح السلاطین کے نام سے مختلف ہیں، امیر خسرو کا بیان ہے کہ اس مہم پر الف خان اور پنچمین مامور ہوئے تھے، عصامی نے ملک احمد جھیتم کا نام معلوم نہیں کس سند پر لکھا ہے، عصامی کے زیر نظر امیر خسرو کی کوئی تصنیف شاید نہ تھی، اسی لئے خضر خان اور دول رانی کے عشق و وصال کی داستان کی تفصیل میں خسرو کی مثنوی کا فتوح السلاطین پر کوئی اثر نہیں تعجب ہے، کہ امیر خسرو نے جس واقعہ کے بیان میں اپنے

شاعرانہ کمال کا سارا زور تمام کر دیا ہے، اس کا ذکر برنی نے اپنی تاریخ میں کہیں نہیں کیا ہے، تاریخ مبارک شاہی میں بھی اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، بعد کے موّرخوں میں نظام الدین نے بھی اس واقعہ کو حذف کر دیا ہے، البتہ فرشتہ نے قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا کے ذریعہ سے اس واقعہ کو تفصیل سے لکھا ہے،

علاء الدین کی وفات کے بعد ملک کافور کے کفران نعمت، خضر خان اور شادی خان کیساتھ اسکے بے رحمانہ سلوک، پھر اس کے قتل اور شہاب الدین کی معزولی کی تفصیلات میں عصامی اور برنی کے بیانات کم وبیش یکساں ہیں، قطب الدین خلجی کے ذکر میں گجرات کی مہم، دیوگیر کی تسخیر، یک لکھی کی سرکشی اور سرکوبی اور خسرو خان کی دکنی فتوحات کے بیان میں تاریخ فیروز شاہی اور فتوح السلاطین میں کچھ زیادہ فرق نہیں، البتہ عصامی نے لکھا ہے کہ یک لکھی کی سرکوبی کے لئے خسرو خاں گیا، مگر برنی کے بیان کے مطابق قطب الدین نے دوسرے امراء کو بھیجا، خسرو خاں اور پرواریوں کی فتنہ انگیزی، شورہ پشتی اور سفاکی کے واقعات عصامی نے برنی ہی کی طرح لکھے ہیں، اس کے بعد ناصر الدین (یعنی خسرو خاں) اور ملک غازی (یعنی غیاث الدین تغلق) کی جنگ کا حال برنی سے زیادہ تفصیل کیساتھ درج ہے، جس میں رزمیہ شان بھی بدرجۂ کمال موجود ہے، (باقی)

تلخیص و تبصرہ

مسلمانون کے مستعمل سنہ

اسلام کے شروع سے لے کر اس وقت تک مسلمانوں میں مختلف قسم کے سنہ مستعمل ہوتے رہے، جن کی تعداد بیس کے قریب ہے، ایرانی فاضل ایس۔ اتیچ تقی زادہ نے ان سنوں پر لندن کے بلیٹن آف دی اسکول آف دی اورنٹیل اسٹڈیز میں ایک مقالہ لکھا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:۔

۱۔ ہجری قمری سنہ | جاہلی عرب سال کا حساب چاند کے مہینون سے کرتے تھے، اسلام نے اس کو برقرار رکھا، مگر عرب جاہلیت کی طرح ابتداے اسلام میں بھی کسی خاص سنہ کا رواج نہ تھا، سب سے پہلے ہجرت نبوی کے تقریباً سترہ سال بعد اس سنہ کا رواج ہوا، چونکہ یہ چاند کے حساب سے آنحضرت صلعم کی ہجرت کے سال یعنی ۶۲۲ سنہ ء سے شمار کیا جاتا ہے، اس لئے یہ سنہ ہجری قمری کہلاتا ہے، لیکن سال کی ابتدا، ماہ ربیع الاول کی بجائے جس میں آپ نے ہجرت فرمائی تھی، ماہ محرم سے ہوتی ہے، جس سے اہل عرب اپنا سال شروع کرتے تھے،

۲۔ ہجری شمسی فارسی سنہ
۳۔ ہجری شمسی مصری سنہ | یہ صحیح طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ کب سے اس سنہ کا رواج ہوا

مگر تاریخ سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ عباسی خلافت کے شروع میں یہ سنہ رائج تھا، اور خراج کی وصولی کی دقتوں کی وجہ سے یہ شمسی سنہ اختیار کیا گیا تھا، اسی لئے یہ سنہ خراجی بھی کہلاتا ہے، مسلمانوں کے عہد حکومت میں خراج شمسی حساب سے وصول کیا جاتا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں اس کا اندراج قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، لیکن آگے چل کر یہ مشکل پڑی کہ ہر شمسی اور قمری سال میں دس دن پندرہ گھنٹے بارہ منٹ کا فرق ہونے کی وجہ سے ہر تینتیس۳۳ سال کے بعد ایک قمری سال بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ مختلف مسلمان بادشاہوں کے زمانہ میں اس مشکل کا یہ حل نکالا گیا کہ ہر تینتیس شمسی سال میں ایک سال کا اضافہ کرکے اسکو قمری سال بنا لیا گیا، مثلاً متوکل علی اللہ کے زمانہ میں دونوں سال کا فرق بڑھتے بڑھتے ۲۴۲ھ میں پورے ایک سال کا فرق پڑ گیا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں یوں درج ہونے لگا تھا، کہ "۲۴۲ھ میں ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور ۲۴۳ھ میں ۲۴۲ھ کا، جب متوکل کو معلوم ہوا تو اس نے اپنے درباری منجم علی بن یحییٰ کو اس کی اصلاح کا حکم دیا، چنانچہ اس کی تجویز کے مطابق دفاتر سے ایک قمری سال ۲۴۲ھ چھوڑ دیا گیا،

مصر اور فارس میں شمسی اور قمری سال کا یہی طریقہ رائج تھا، مگر مصری مسلمانوں میں اسکندری تقویم کے مطابق شمسی سال ۳۶۵¼ دن کا ہوتا تھا، اور فارسی مسلمانون کے ہاں قدیم ایرانی تقویم کے مطابق ۳۶۵ دن کا،

۴۔ مالیہ ہجریہ سنہ | ۱۷۸۹ء میں ترکی حکومت نے سنہ خراجیہ کی طرح سنہ مالیہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری کیا جس کا حساب ہجری سنہ سے ہوتا تھا، لیکن جو عیسوی سال اور شامی مہینوں کے ناموں کے ساتھ تھا اس میں بھی ہر تینتیس سال کے بعد شمسی سال میں ایک سال بڑھا کر اس کو قمری بنا لیا جاتا تھا، یہ طریقہ ۱۲۵۵ھ تک جاری رہا،

۵- ہجری شمسی ایرانیہ سنہ | ۱۹۲۵ء میں ایران میں پارلیمنٹ کی تجویز کے مطابق ہجری شمسی سن کو رائج کیا گیا، مگر مہینوں کے نام فارسی اور موجودہ تقویم کے مطابق ابتدائی چھ مہینے ۳۱ دن کے اور باقی مہینے ۲۹ دن کے رکھے گئے، صرف بارہواں مہینہ ہر چار سال میں ۳۰ دن کا رکھا گیا، موجودہ حکومت میں قمری اور شمسی دونوں سنہ استعمال کئے جاتے ہیں، مذہبی چھٹیاں قمری سنہ کے مطابق دی جاتی ہیں، اور باقی سارا مالی کام شمسی حساب کے مطابق کیا جاتا ہے، شمسی سال کا پہلا مہینہ انگریزی مہینوں کے برخلاف موسم بہار یعنی ۲۱ر مارچ سے شروع ہوتا ہے،

۶- یزدگردی سنہ | اسلام سے پہلے ایران میں یہ رواج تھا کہ ہر نئے بادشاہ کی تخت نشینی سے اس بادشاہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری ہوتا تھا، ساسانی خاندان کا اخیر فرمانروا یزدگرد تھا، وہ ۶۳۲ء میں تخت نشین ہوا، اس سال سے یزدگری سنہ شمار ہوتا ہے، جب مسلمانوں کا قبضہ ایران پر ہوا، اور وہاں کے لوگ مسلمان ہوئے تو ایک زمانہ تک ان کے ہاں یہ سنہ جاری رہا، اور اب تک زردشتوں اور ہندوستان کے پارسیوں میں یہی سنہ مستعمل ہے،

قدیم ایرانیوں کے ہاں یزدگردی مہینے تیس تیس دن کے ہوتے تھے، اور باقی پانچ دن آٹھویں مہینے آبان کے آخر میں بڑھا دیئے جاتے تھے، موجودہ زردشتی اور پارسی بارہویں مہینے کے آخر میں ان پانچ دنوں کو بڑھا دیتے ہیں،

۷- مجوسیہ سنہ | مسلمانوں کی تصنیفات میں اس کا نام تاریخ مجوس ہے، کسی زمانہ میں ایران کے مختلف حصوں خاصکر طبرستان، گیلان، قم اور ایران کے مرکزی صوبوں کے لوگ، اور خراسان اور ماوراءالنہر کے زردشت اس سنہ کو عام طور پر استعمال

کرتے تھے، یزدگردی اور مجوسی سنہ میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ مجوسی سنہ یزدگرد کے مارے جانے کے دوسرے سال یعنی ۶۵۲ء سے شروع ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر یزدگردی سنہ میں بیس برس گھٹا دیے جائیں، تو وہ مجوسی سنہ بن جاتا ہے،

۸- جلالی یا ملک شاہی سنہ | سلجوقی فرمانروا سلطان جلال الدین ملک شاہ کے زمانہ میں جب قمری اور شمسی سالوں میں کمی بیشی کی دقت پیش آئی، تو اس نے ۴۷۱ھ میں اپنے منجموں کو اس کی اصلاح کا حکم دیا۔ چنانچہ انھوں نے جن میں سے ایک عمر خیام بھی تھا، شمسی سال کی اصلاح کرکے ایک نیا سنہ جاری کیا، جس کا نام سنہ جلالی یا سنہ ملکشاہی رکھا گیا، ملک شاہ نے مذہبی امور کے لئے قمری سال کو برقرار رکھا، اور مالی تنظیمات میں منجمین کے اصلاح کردہ سنہ کو رائج کیا، اس وقت سے دونوں سنہ یعنی قمری اور شمسی ساتھ ساتھ استعمال ہونے لگے، شمسی سنہ کے مہینے فارسی تھے۔ اس کے کل مہینے تیس تیس دن کے تھے، اخیر کے مہینے اسفندار میں پانچ دن اور ہر چار سال میں چھ دن بڑھا دیے جاتے تھے،

خانی چنگیزی سنہ | یہ سنہ مشہور چنگیز خان کی تخت نشینی کے سال یعنی ۶۰۳ھ سے شمار کیا جاتا ہے، یہ سنہ بہت کم مستعمل ہوا ہے، صرف ابو محمد عطا بن احمد بن محمد بن خواجہ غازی سمرقندی کی ایک عربی قلمی تصنیف میں جو علم ہیئت پر ہے، اور شاہ عباس اول کے مشہور منجم ملا مظفر کی شرح بست باب میں استعمال ہوا ہے، اس سنہ میں مہینے فارسی استعمال کئے گئے ہیں،

۱۰- خانی خازانی سنہ | یہ سنہ ۱۱ رجب ۷۰۱ھ سے شمار کیا جاتا ہے، اور تاریخ وصاف کی شہادت کے مطابق پہلی رجب ۷۰۱ھ شمار ہوتا ہے،

۱۱- الٰہی سنہ | شہنشاہ اکبر نے ۹۹۲ھ میں اس سنہ کو جاری کیا تھا، جو شاہجہان کی تخت نشینی کے سال تک برابر استعمال ہوتا رہا، یہ سنہ اکبر کی تخت نشینی کے سال یعنی ۹۶۳ھ ۱۵۵۶ء سے شمار کیا جاتا ہے، یہ سنہ شمسی تھا، اس کے مہینوں کے آخر میں پانچ دن کا اضافہ کرنے کی بجائے ان کو مہینوں میں بانٹ دیا گیا تھا،

۱۲- عیسوی سنہ | ترکی میں سب سے پہلے ۱۹۲۶ء سے اس کا رواج ہوا، یہ سنہ گریگوری تقویم کے مطابق ہے، مارچ، مئی اور اگست کے علاوہ اس کے باقی مہینوں کے نام شامی ہیں،

۱۳- تخلیقی سنہ | مسلمان مورخوں نے اپنی کتابوں میں اس سنہ کو استعمال کیا ہے، یہودیوں اور عیسائیوں کا اس میں بہت اختلاف ہے، کہ یہ سنہ کب سے شروع ہوا،

۱۴- طوفانی سنہ | یہ سنہ طوفانِ نوحؑ سے شمار کیا جاتا ہے، اس سنہ کے اجرار کی تاریخ میں بھی عربی اور فارسی مورخوں کا سخت اختلاف ہے، ابو معشر بلخی، حمزہ اصفہانی، مسعودی، سجزی، بیرونی کوشیار، صفدی علی یزدی کے دیئے ہوئے سنین سے بالترتیب یہ سنہ نکلتے ہیں، ۳۱۰۱ق م۔ ۳۱۰۴ق م، ۳۲۳۶ق م، ۳۱۰۳ق م، ۳۰۱۴ق م، ۳۰۹۲ق م، ۳۱۴۷ق م، ۲۶۰۲ق م،

۱۵- اسکندری سنہ | اکثر مسلمان مورخوں نے اس کو اپنی تصنیفات میں استعمال کیا ہے، اس کا مشہور نام تاریخ اسکندری ہے، مسلمانوں نے اس کو شامیوں سے لیا تھا، جن میں یہ عام طور پر مستعمل تھا، یہ سنہ باختلاف روایات ۳۱۱ق م۔ یا ۳۱۲ق م سے شروع ہوتا ہے،

۱۶- تاریخ الصفر | یہ سنہ پہلی جنوری ۳۸ق م سے شمار کیا جاتا ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اسی تاریخ کو آگسٹس نے اسپین فتح کیا تھا، اسپین کے مسلمانوں میں یہ تاریخ رائج تھی، محمد بن

رحیق بن عبدالکریم نے علم ہیئت پر اپنی ایک کتاب میں جس کا ایک قلمی نسخہ برلن کے کتبخانہ میں ہے، اس تاریخ کو استعمال کیا ہے،

۱۷۔ تاریخ الشہداء | اس کا دوسرا نام تاریخ العقبات ہے، یہ ۲۹ اگست ۲۸۴ئ؁ سے شروع ہوتی ہے، کسی زمانہ میں یہ مصر میں رائج تھی، عیسائیوں کی عربی تصنیفات میں یہ تاریخ عام طور پر پائی جاتی ہے،

۱۸۔ معتضدی تقویم | عباسی خلیفہ معتضد باللہ کے زمانہ میں ۲۸۲ھ؁ کا نوروز ۱۱ جون کے بجائے ۱۲ اپریل کو پڑرہا تھا، اس لئے پرانی تقویم میں اصلاح کرکے معتضدی تقویم کے نام سے ایک نئی تقویم بنائی گئی، اس میں شمسی سال کے پانچ دنوں کو آٹھویں مہینے آبان میں بڑھانے کی بجائے ہر چار سال کے بعد چھ دن کا اضافہ کر دیا جاتا تھا، یہ نئی تقویم غالباً جلالی تاریخ کے وجود میں آنے تک برابر استعمال ہوتی رہی،

خوارزم کے فرمانروا احمد بن محمد بن عراق بن منصور نے اسی معتضدی تقویم کے مطابق ۳۴۸ھ؁ ۹۵۹ء میں خوارزمی تقویم کی اصلاح کی،

۱۹۔ خلف بن احمد کی تقویم، | سیستان کے صفاری شہزادہ خلف بن احمد نے ایک نئی تقویم بنائی تھی، فارسی کتاب نوروزنامہ میں جو عمر خیام کی طرف منسوب ہے لکھا ہے کہ اس کتاب کے مصنف کے وقت تک اسی نئی تقویم میں سولہ دن کا فرق ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی تقویم کچھ زیادہ صحت کے ساتھ نہیں بنی تھی،

۲۰۔ ۱۹۲۵ء سے پہلے کی ایرانی تقویم، | ۱۹۲۵ء؁ کی اصلاحی تقویم سے پہلے ایران میں ایک دوسری تقویم رائج تھی، جس کے مہینوں کے نام بارہ برجوں (حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبلہ، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت) کے

ناموں پر رکھے گئے تھے، اس تقویم کا سنہ موسم بہار یعنی ۲۱ مارچ سے شروع ہوتا تھا، موجودہ افغانستان میں یہی تقویم رائج ہے، مگر سنہ ہجری شمسی کے ساتھ،

ان کے علاوہ مسلمانوں کے ہاں اور بھی بہت سی تاریخوں کے نام ملتے ہیں، جیسے تاریخ بخت نصر، مقدونیہ کے فلپ کی تاریخ، تاریخ اگسٹس، تاریخ انٹونیس، وغیرہ، لیکن چونکہ ان کا شاذ و نادر ہی استعمال ہوا ہے، اس لئے ان کے بتانے کی ضرورت نہیں،

"س"

ہماری بادشاہی

ہمارے چھوٹے بچوں کے نصاب میں کوئی ایسی کتاب نہ تھی، جو ان کو تیرہ سو برس کی قومی تاریخ سے باخبر کر سکے، یہ کتاب اسی ضرورت کو سامنے رکھکر لکھی گئی ہے، اس کی زبان بچوں کے لائق دلچسپ اور پسندیدہ ہے، یہ ان تمام بڑی بڑی سلطنتوں کی مختصر اور آسان تاریخ ہے، جو گذشتہ صدیوں میں مسلمانوں نے دنیا کے مختلف حصوں میں قائم کیں، امید ہے کہ اسکولوں، مدرسوں اور مکتبوں کے کارکن اور معلم اس کو نصاب تعلیم میں داخل کریں گے، ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت :- عہ

مقالات شبلی جلد ششم تاریخی

یعنی

یہ حصہ مولانا شبلی مرحوم کے اون تاریخی مضامین کا مجموعہ ہے جس میں اسلامی حکومتوں کے تمدن وتہذیب، علم وفن، شوق علم، اور بے تعصبی کے متعلق نہایت محققانہ واقعات درج کئے گئے ہیں، اور ان کے متعلق یورپین مورخوں کے اعتراضات کے جوابات دیے گئے ہیں،

ضخامت :- ۲۰۴ صفحے، قیمت :- عہ

"مینیجر"

اخبار علمیہ

مریخ میں آبادی

زمین سے سب سے قریب سیارہ مریخ ہے اور وہ برابر زمین سے قریب تر ہوتا جا رہا ہے گذشتہ ہفتہ وہ زمین سے بہت قریب آگیا تھا اور زمین سے اس کا فاصلہ ۰۰۰،۰۳۰،۶۳ میل رہ گیا تھا،

مریخ کی آبادی کا نظریہ ۱۸۷۷ء میں جب ایک اطالوی ہیئت داں شیا پریلی (Schiaparelli) نے کرۂ مریخ کی نہروں کے دھندلے نشانات کی تصویر لی اور آگے بڑھا، شیا پریلی کے اس نظریہ سے فائدہ اٹھا کر امریکہ کے مشہور ہیئت دان پرسیول لاول (Percival Lowell) نے دعوی کیا کہ وہ نہروں کے نشانات کو صاف طور پر دیکھ سکتا ہے، لاول کا یہ خیال تھا کہ مریخ کے باشندوں نے یہ نہریں اس لئے کھودی ہیں تاکہ قطبین پر جو برف پانی بن کر بہ رہی ہے، اس سے ان نہرون کے ذریعہ خشک زمینوں کو سیراب کیا جائے،

لیکن بعض دوسرے ہیئت دانوں نے جن میں سے بعض لاول سے بھی زیادہ دقیق النظر تھے، اس کی تردید کی، کہ یہ نہریں نہیں ہیں، بلکہ ہمارے ذہن اور نظر کا دھوکہ ہیں،

کرۂ مریخ پر نباتات کی روئیدگی بھی ہیئت دانوں کا مشہور نظریہ ہے، اور اس کا ثبوت یہ دیا جاتا ہے، کہ مریخ میں جو سرخ رنگ نظر آتا ہے، یہ اسی روئیدگی کا نتیجہ ہے، لیکن اب اس

رنگ کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ مریخ کی زمین نے کیمیائی طریقہ پر آکسیجن کو جذب کر لیا ہے جس کی وجہ سے وہ زنگ آلود ہو گئی ہے، اس کرہ کی سطح پر جو سیاہ دھبے ہیں وہ سردی کے موسم میں زیادہ واضح نظر آتے ہیں، گرمی کے موسم میں ان کا رنگ سبزی مائل نیلگوں ہوتا ہے، اور سردی میں بادامی زردی مائل، رنگ کا یہ تغیر اس بات کا قوی ثبوت ہے، کہ مریخ کی زمین پر روئیدگی ہے،

اس سلسلہ میں ایک شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کے سبز درختوں میں خضرہ (Chlorophyll) پایا جاتا ہے، لیکن جب مریخ کی سبزی کا طیف پیما تجزیہ (Spectroscopic Analysis) کیا جاتا ہے، تو اس میں خضرہ نہیں دکھائی دیتا، شاید اسکی وجہ یہ ہو کہ زمین کے سبز درختوں میں خضرہ آفتاب کی روشنی کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنتا ہے، اور چونکہ مریخ کی حالت زمین سے مختلف ہے اس لئے وہاں خضرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے،

مریخ میں جاندار کا ہونا بھی ایک قیاس ہی ہے، یہ کرہ زمین سے چھوٹا سرد اور خشک ہے، اس کی ہوا بہت ہلکی ہے، مونٹ ولسن کے ماہرین ہیئت آدمس اور ڈنہم کے نظریے کے مطابق مریخ میں زمین سے دس فیصدی کم آکسیجن ہے، لیکن خود ہمارے کرۂ زمین میں بھی بہت سے ایسے جاندار موجود ہیں، جو آکسیجن کی موجودہ مقدار سے بھی کم میں زندگی بسر کر سکتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ مریخ میں ایسے ہی کم آکسیجن میں سانس لینے والے جاندار ہوں، یا وہ آکسیجن کی کمی کی وجہ سے اسکی کم مقدار میں زندگی بسر کرنے کے عادی ہو گئے ہوں، ایسے جاندار ذہین تو ہو سکتے ہیں مگر وہ بہت ہی سست ہوں گے،

آیندہ سال کیلیفورنیا کی دو سو انچ لمبی دوربین تیار ہو جانے کے بعد بھی مریخ کی آبادی کا مسئلہ غالباً حل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس دوربین میں سے مریخ کی جسامت زیادہ بڑی ہو کر

نظر تو آسکتی ہے، لیکن فضائی تبدیلیوں کی وجہ سے وہ صاف نہیں دکھائی دیسکتا،

اگر مریخ کے باشندے زمین کے باشندوں سے اشاروں کے ذریعہ سے کچھ کہنا چاہیں تو ان کے لئے یہ ایک اچھا موقع ہے، اگر وہ ایک بلند مینارہ پر ڈیڑھ کرور کھرب شمعوں کی طاقت کی ایک بتی جلائیں تو شاید مونٹ ولسن کی ایک سو انچ لمبی دوربین میں اس کی کچھ خفیف روشنی دکھائی دے سکے. بہر حال مریخ کی آبادی سے ابتک نامہ و پیام کا کوئی ذریعہ نہیں پیدا ہوا ہے،

لاول کی رصدگاہ میں مشہور ہیئت داں ارل کارل سلیفر نے موجودہ ماہرین ہیئت سے زیادہ مریخ کا مطالعہ کیا ہے، چند سال پہلے اُس نے مریخ کی تصویریں لی تھیں جن سے معلوم ہوا کہ مریخ کی سطح پر اکثر بادل اور طوفان اٹھتے رہتے ہیں، اور خاصکر مریخ کے خط استوار کے قریب تو شدت کے ساتھ طوفان آتے رہتے ہیں، مگر ان کا زور صرف صبح کے وقت ہوتا ہے اور جیسے جیسے سورج بلند ہوتا جاتا ہے، بادل اور طوفان بھی غائب ہوتے چلے جاتے ہیں،

گزشتہ ہفتہ زمین کے شمالی حصہ سے زیادہ اس کے جنوبی حصہ میں مریخ صاف دکھائی دینے والا تھا، اس لئے ڈاکٹر سلیفر نے جنوبی افریقہ کے شہر بلوئیم فانٹین کی رصدگاہ میں بیٹھ کر مریخ کا معاینہ کیا، اس کو مریخ کے قطب جنوبی کے نزدیک ایک سیاہ نقطہ نظر آیا جو اصل میں اتنا بڑا ہوگا، جتنا کہ موجودہ ممالک متحدہ امریکہ ہے، یہ سیاہ نقطہ اس سے پہلے کبھی نہیں دکھائی دیا تھا، اس سے ڈاکٹر سلیفر نے یہ قیاس کیا ہے کہ شاید یہاں نئے درخت اُگ آئے ہیں،

"ی"

ادبیات

"فکرِ رسا"

از

حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی

دن رات تجسس ہے یہ آخر کس کا؟ جس کے پیاسے ہیں ہم وہ دریا ہی کہاں؟
مدت سے خدا خدا کہا کرتے ہیں آخر اس اسم کا مسمیٰ ہے کہاں؟

یہ لاینحل سوال کس سے پوچھیں
کیسا ہے وہ ذو الجلال کس سے پوچھیں

مولوی سے خطاب

ہاں مولوی صاحب آپ تو عالم ہیں کچھ اس کا پتہ آپ بتا سکتے ہیں؟
فرمایا کہ ہے عرش بریں اُسکا مقام ہم بندے کہاں عرش تک جا سکتے ہیں

کیوں راہِ طلب میں خود کو گمراہ کرو
بیٹھے ہوئے گھر میں اللہ اللہ کرو

فلسفی سے خطاب

ہاں فلسفی صاحب آپ کیا کہتے ہیں کیا ہم بندوں کا کوئی مولا ہی نہیں
کہنے لگے "کیا خدا خدا کہتے ہو" یہ اسم وہ ہے، جس کا مسمیٰ ہی نہیں

دنیا میں کوئی خدا سے آگاہ نہیں

یہ اپنی ہی من گھڑت ہے اللہ نہیں

ماہر سائنس سے خطاب

پھر ماہرِ سائنس سے یہ ہم نے پوچھا اس بارے میں کہئے آپ کیا کہتے ہیں
فرمایا، گذشتہ سے تو لاعلم ہیں ہم اس وقت تو "برق" کو خدا کہتے ہیں

بجلی کی تجلیوں کا سب جلوہ ہے
موسیٰ نے اسی کو طور پر دیکھا ہے

صوفی سے خطاب

صوفی صاحب! ذرا مُراقب ہوکر کچھ آپ اپنی زبان سے فرمائیے گا
کہتے ہیں کسے خدا؟ تو ارشاد ہوا وہ ساتھ ہے آپ کے جہاں جائیے گا

مظہر ہیں اُسی کے سب، یہ سافل عالی
خود اپنا وجود اُس سے کب ہو خالی

امجد سے خطاب

امجد صاحب! کچھ آپ ارشاد کریں ہم بھی تو سُنیں کہ آپ کیا کہتے ہیں
فرمایا کہ "یُؤمِنُونَ بِالْغَیْب" کے تحت ہم طاقتِ غیبی کو خدا کہتے ہیں،

وہ طاقتِ غیبی، جو محیط الکل ہے
ثابت کرتی ہے جس کا ہونا، ہر شے
جس کے آگے کسی کی چلتی ہی نہیں،
جو اس کی مشیت ہو وہ ٹلتی ہی نہیں

شاعر سے خطاب

شاعر صاحب! خدا کو تم کیا سمجھے شاعر بھی تو دُور کی خبر لاتے ہیں
کچھ دزن میں گنگنا کے یوں فرمایا ہم اپنے خیال میں اسے پاتے ہیں

دنیا والے 'خیال' کہتے ہیں اُسے
ہم، جلوہ ذوالجلال کہتے ہیں اُسے

راوی

کوئی نہ ملا، اس سے ملانے والا — دیکھا نہ گیا کوئی دکھانے والا
اس دَور میں ایک بھی کو لمبس نہ ہوا — امریکہ کا پتہ چلانے والا
ہم موردِ الطافِ کرم کس کے ہیں — یا خوگرِ صد جور و ستم کس کے ہیں
ہر چیز جہاں میں ہے اِس کی اُسکی — اے کاش کوئی کہدے کہ ہم کس کے ہیں

سمجھا یا ہر اک نے اپنے ڈھب سے — لیکن ہم کو تو کوئی رستہ نہ ملا
پہونچے ہم اسی فکر میں اک دوست کے گھر — واں کھیل رہا تھا اُن کا کم سن بچہ

پھولے ہوئے گال رُخ پر بکھری ہوئی بال
اک چاند کا ٹکڑا، ماہِ تاباں کی مثال

ہم نے اُسے گود میں اُٹھا کر پوچھا — معصوم فرشتے! کچھ ہمیں سمجھاؤ،
بولو، کہ خدا کہاں ہے، اور کیا ہے؟ — ہنسکر بولا کہ آؤ، گھر میں آؤ،

جس کو تم پوچھتے ہو، وہ تو یاں ہے
کیا تم کو بتا ہی دوں؟ "وُہ میری ماں ہے"

مخمور (طیفی)

تم بھی یوں ہی تمام رحمت ہو جاؤ — دنیا کے لئے موجبِ راحت ہو جاؤ
بن سکتے ہو تم خود بھی خدا اگر چاہو — بس کچھ نہیں بندۂ محبت ہو جاؤ

مخمور (طیفی)

رب اپنے ہر اک بندے کے ہمراہ ہوا — اس واسطے انتظام، دل خواہ ہوا
ہے رحم و کرم ہی سے خدائی کا رواج — اللہ بھی محبت ہی سے اللہ ہوا

بَابُ التقریظ والانتقاد

تفسیر حسن بیان

آج کل سب سے بڑا آسان کام قرآن کی تفسیر لکھنا ہے، جنکو عربی میں ذرا بھی سدبدھ نہین، وہ بھی اپنے کو خاکساری سے اس کا اہل جانتے ہیں، اردو کے نئے مفسّروں میں اسکی کئی مثالین سامنے ہیں، لیکن ابھی حال میں "حُسن بیان" کے نام سے کسی غلام حسن نیازی پشاوری کی تفسیر شائع ہوئی ہے، اور جرأت یہ ہے کہ وہ لوگون کے پاس ریویو کی غرض سے بھیجی گئی ہے،

مصنف نے مقدمہ میں یہ لکھا ہے کہ چونکہ خواجہ کمال الدین صاحب عربی میں "کم پایہ" تھے، اسلئے "غلطی" سے بچنے کے لئے ان کو "مدد" کی ضرورت ہوتی تھی، جو عربی زبان میں ادن سے زیادہ ماہر ہو" یہ "زیادہ ماہر" بزرگ یہی غلام حسن صاحب نیازی ہیں، سو ان نیازی صاحب کی عربی مہارت کا یہ حال ہے کہ انھوں نے اپنی قابلیت کے اظہار کیلئے شروع ہی میں عربی کے دو حرف لکھے ہیں، اور دونوں غلط! ٹائٹل پر لکھتے ہیں "حسن بیان من غلام حسن نیازی" حالانکہ عربی کا "کم پایہ" طالب علم بھی جانتا ہے کہ یہ موقع مِنْ کا نہیں ل کا ہے،

مقدمہ کے پہلے صفحہ میں خواجہ صاحب کیلئے دعا کی ہے "اللّٰھُمَّ اغفر لہ" حالانکہ عربی داں تو عربی داں عام مسلمان بھی جانتا ہے کہ غفر کا صلہ لام ہے، اللّٰھُمَّ اغفرلہ، نہ کہ اللّٰھُمَّ اغفرلہٗ،

اب فرمائیے کہ عربی میں جن کا یہ پایہ ہو، ان کی تفسیر کیسی ہوگی، اور ان "کم پایہ" بزرگ کے بھروسہ اور سہارے پر جو قرآن پاک کا کام کیا گیا ہو، وہ کس بھروسہ کے لائق ہے،

قرآن پاک کی تفسیر سے زیادہ ترجمہ "دلچسپ" ہے، اب تک تو یہ کیا جاتا تھا، کہ قرآن پاک کا ٹھیٹ ترجمہ تو ٹھیک کیا جاتا تھا، البتہ اسکی تفسیر میں تحریفیں کیجاتی تھیں، ان نئے مفسر نے کہا کہ یہ بھی ایک طول عمل ہے، یہ کیوں نہ کیا جائے، کہ ترجمہ ہی ایسا کیا جائے جس میں تفسیر میں زیادہ کاوش نہ کرنا پڑے، یعنی تحریف ترجمہ ہی میں کی جائے، چنانچہ شروع سے آخر تک یہی کیا ہے، شروع ہی کی ایک آیت کا ترجمہ سنیے،

ذٰلک الکتاب لا ریب فیہ — یہ کتاب ہے جس میں بے شک ہدایت

ھُدی للمتقین، — ہے پرہیز گاروں کے لئے،

اس ترجمہ میں "جس" قرآن پاک کے کس لفظ کا ترجمہ ہے، اگر آیت پاک کا یہ مطلب ہوتا جو اس ترجمہ میں بتایا گیا ہے تو اس آیت کی عربی یوں ہوتی، لا ریب فی انہ ھدی للمتقین یا یوں ہو سکتی لا ریب انہ ھدی للمتقین، یہ غلطی بعض بے معنی اعتراضوں سے بچنے کے لئے سید احمد خان مرحوم نے کی ہے، اور اس مفسر جدید نے اسکی تقلید کی ہے،

پوری تفسیر ۷۰۵ صفحوں کی ایک جلد میں ہے، اوپر قرآن مع ترجمہ ہے، نیچے تفسیری حاشیے ہیں، قادیانی حضرات بھی شاید اتنی "کم پایہ" تالیف کو اپنے دار الکتب میں رکھ کر خوش نہ ہوں گے،

تاریخ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے اس میں تاریخی دلچسپی بھی کم نہیں، فتنۂ تاتار کے حال میں لکھا ہے (ص ۳۹۵) کہ "خوارزم کے سلطان الپ ارسلان نے" حالانکہ خوارزم کو الپ ارسلان نے نہیں سلطان قطب الدین محمد نے (گزیدہ ص ۴۹۶) اور جو قصہ لکھا ہے وہ بھی بے ثبوت ہے،

" س "

فہارس لسان العرب

لسان العرب ابن منظور اندلسی المتوفی ۷۱۱ھ عربی زبان کی ایک نہایت مستند اور ضخیم تالیف ہے، جو ۲۰ جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی ہے، اس کتاب میں لغات کے ثبوت اور تشریح میں عربی کے سیکڑوں شاعروں کے نام اور ان کے ہزاروں شعر درج ہیں، ان میں سے بہت سے شاعر تو ایسے ہیں، جن کے نام و کلام کو زمانہ کے بے رحم ہاتھوں نے مٹا دیا ہے، بہت سے اشعار ایسے ہیں، جن کے لغات کے معنی نامعلوم، اور ان کے مطالب تحقیق و سماع کے محتاج ہیں، ابن منظور نے ان کے لغات کو حل، اور ان کے مطالب کی تشریح کی ہے، مگر چونکہ یہ اشعار کتاب کے ہزاروں صفحوں میں بکھرے ہوئے ہیں، اسلئے ان شاعروں کے کلام اور ان کے مطالب کے ذخیرہ کو آسانی سے کوئی پا نہیں سکتا، اغانی کا بھی یہی حال تھا، مگر یورپ کے ایک فاضل نے اس کی ایک ایسی فہرست بنا دی کہ اغانی کے فائدہ کی مقدار خدا جانے کتنی بڑھ گئی،

خوشی کی بات ہے کہ لسان العرب کی یہ خدمت ایک ہندی نژاد کی قسمت میں آئی، مولوی عبدالقیوم صاحب ایم اے، ریسرچ اسٹوڈنٹ پنجاب یونیورسٹی نے اس کام کو بڑی محنت سے انجام دیا ہے، انھوں نے پہلے تو یہ کیا ہو کہ لسان العرب میں جتنے شاعروں کے نام جہاں جہاں آئے ہیں، ان کو یکجا کیا ہی، اور پھر ان کو حروف تہجی پر ترتیب دیا ہی، اور ہر جلد کے جس جس صفحہ میں وہ نام آئے ہیں، ان کا حوالہ دیا ہے، اس طرح آپ نہایت آسانی سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کس شاعر کا نام کہاں کہاں آیا ہے، اور اس کے اشعار اس کتاب میں کہاں کہاں ہیں،

اسکی دوسری جلد میں اشعار کی فہرست ہو گی، کہ کون شعر اس میں کہاں ہی، یہ کام جتنی

محنت اور ہمت اور دیدہ ریزی کا ہے اس کا اندازہ اہل علم ہی کر سکتے ہیں، مولف نے اپنی اس محنت سے خدا جانے کتنے عالموں اور طالب علموں کو تلاش کی محنت اور زحمت سے بچا دیا ہے،

"س"

اسلامی سکوں کا مجموعہ

ڈھاکہ میں

مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب (ڈھاکہ) ان اہل علم میں ہیں جن کی عمر کا بڑا حصہ علم و فن کی خدمت میں گذرا ہے، موصوف کو اسلامی تاریخ اور خصوصاً اسلامی بنگال کی تاریخ سے بڑی دلچسپی ہے، جس کا ثبوت ان کے محققانہ مضامین سے ملتا رہتا ہے،

آج کل تاریخی تحقیقات اور خصوصاً بادشاہوں کے سال و سنہ کی تحقیق کے لئے ان کے پرانے سکے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ یہ معدنی اوراق درحقیقت ان کی معاصر تاریخیں ہیں، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے سبب سے ان سکوں کے جمع کرنے کا شوق بنگال کے بعض اہل علم میں بھی پیدا ہوا، انہی میں ہمارے دوست مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب بھی ہیں،

موصوف کے پاس سکوں کا نادر مجموعہ جمع ہو گیا تھا، کئی سال ہوئے کہ ان کو خیال ہوا کہ یہ کسی پبلک مقام پر رکھے جائیں، اور اس کے لئے انھوں نے دار المصنفین کے غریب خانہ کو چنا تھا، مگر کہاں نقرئی و طلائی سکے، اور کہاں دار المصنفین کا غریب خانہ! بہر حال وطن کی محبت غالب آئی اور انھوں نے اس ذخیرہ کو ڈھاکہ میوزیم کے سپرد کر دیا، ڈھاکہ میوزیم کے ناظر (کیوریٹر) ڈاکٹر ان بی، بھٹا سالی ایم اے نے ان سکوں کی فہرست (کیٹلاگ) اپنی تحقیقات کے ساتھ انگریزی میں شائع کی[1] ہے،

---

[1] قیمت عار، ڈھاکہ میوزیم،

یہ کل سکے تعداد میں ۲۱۱ ہیں، ان میں تین سکے ہندو عہد کے ہیں، ایک کشمیر کا، اور دوسرا ہند کے شاہیہ خاندان کا جو افغانستان اور ہندوستان کی سرحد پر تھا، اور جس کا خاتمہ سلطان محمود نے کیا، اور تیسرا قنوج کے گھروار خاندان کا ہے، باقی سب اسلامی سکے ہیں،

ان اسلامی سکوں میں سب سے پرانا خلیفہ عبد الملک اموی کا ہے، جسکے زمانہ میں سب سے پہلے اسلامی سکے ڈھالے گئے، یہ سکہ ۸۱ھ کا ہے جس میں ایک طرف کلمۂ توحید اور سنہ اور دوسری طرف سورۂ اخلاص اور قرآن پاک کی ایک اور آیت ہے،

سکوں کی سب سے بڑی تعداد شیر شاہ کی ہے، اس بادشاہ کے ۵۹ سکے ہیں جن میں سب سے نادر ۹۴۵ھ کا سکہ ہے، اس کے بعد بنگال کے بادشاہوں کے سکوں کی تعداد ہے، دلی جونپور اور گجرات کے علاوہ ایک سکہ نیپال کا، دوسرا غزنین کا ہے، ایران کے مغل تیموری اور صفوی بادشاہوں کے کئی سکے ہیں، کابل کے امیروں کے سکے بھی ہیں،

"س"

مطبوعاتِ جدیدہ

تذکرۂ وقار، مرتبہ جناب منشی محمد امین صاحب زبیری، سابق مہتمم تاریخ بھوپال،

تقطیع اوسط ضخامت ۴۰۰ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ:-

مؤلف سے علی گڈھ سے ملے گی،

سر سید احمد خاں مرحوم کے رفقائے کار میں سے ہر ایک نے اپنی صلاحیت واستعداد کے مطابق، اپنی قوم کی نہایت قیمتی خدمات انجام دیں، اس لحاظ سے ان سب کی زندگی ایک خاص حیثیت رکھتی ہے، لیکن اخلاقی اوصاف کے لحاظ سے نواب وقار الملک مرحوم کا درجہ ان سب میں ممتاز تھا وہ اخلاق کی بلندی سیرت کی مضبوطی، سچائی اور دیانت کا نمونہ تھے، منشی محمد امین صاحب زبیری جنھوں نے اس سلسلہ کے مختلف بزرگوں کی مختصر سوانحمریاں لکھی ہیں، نواب وقار الملک کی مفصل سیرت عرصہ ہوا مکمل کر چکے تھے، لیکن اس کی اشاعت کی نوبت نہ آئی تھی کہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے "وقار حیات" کے نام سے ایک مبسوط سیرت لکھوا کر شائع کی، گو اس کی ترتیب میں بھی منشی محمد امین صاحب زبیری کے مسودہ سے فائدہ اٹھایا گیا تھا، لیکن خود ان کی مرتب کردہ سیرت کی اشاعت کی نوبت اب آئی ہے، یہ سیرت گو "وقار حیات" کے مقابلہ میں مختصر ہے لیکن صاحب سیرت کی زندگی کا کوئی پہلو چھوٹنے نہیں پایا ہے، ابتدائی حالات، اس دور کے قومی خدمات، حیدر آباد کی ملازمت کے زمانہ کے خدمات اور کارنامے ریاست کے مختلف شعبوں میں

اصلاح و ترقی، مفید نئے شعبوں کا قیام، ریاست اور رعایا کی خیر خواہی، حیدرآباد کی سیاست کے نشیب و فراز و انقلاب و حوادث، یہاں سے سبکدوشی کے بعد علیگڈہ کالج سے تعلق، اس کی خدمات، کالج کی سیاست کے مختلف دور، اور اس سے متعلق تمام واقعات و حالات، اس کی نتائج ان میں نواب وقار الملک کی مخلصانہ کوششوں، انکی دیانت و حق پرستی، اور ان کے دوسرے مذہبی تعلیمی اور اصلاحی خدمات اور کارناموں کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، اس زمانہ میں علی گڈہ کالج مسلمانوں کی سیاست کا مرکز تھا، اور اس کا سکریٹری مسلمانوں کا نمایندہ ہوتا تھا، اس لئے اس دور کی سیاست کے بعض پہلو بھی آگئے ہیں، ان تمام واقعات میں نواب وقار الملک مرحوم کے اخلاق و سیرت کی بلندی، اور دیانت و حق پرستی مشترک ہی، مولف نے واقعات کے جمع کرنے میں بڑی محنت اٹھائی ہے، ان کی کوششوں سے ان کو بعض ایسے حالات کے حاصل کرنے میں بھی کامیابی ہوئی ہے، جن کا حصول بہت دشوار تھا، گو یہ سیرت نسبتہً مختصر ہے لیکن صاحب سیرت کی زندگی کے جملہ حالات کو جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے،

فنِ تفسیر، مؤلفہ جناب مرزا عزیز فیضانی دارا پوری، تقطیع چھوٹی ضخامت ۰۰۰ ۲ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہت معمولی قیمت ۱۲؍ پتہ شیر بلڈنگ موچی دروازہ لاہور،

آج کل کے خود ساختہ مفسروں نے کلام اللہ کی تفسیر جیسی نازک فرض اور اہم ذمہ داری کو اتنا آسان بنا دیا ہے کہ جسے عربی میں ذرا شدبد ہوئی، وہ قرآن کا مجتہد مفسر بن بیٹھا، بلکہ عربی کی بھی ضرورت نہیں پڑتی، اردو ترجمہ کی مدد کافی سمجھی جاتی ہے، اس سہولت اور آزادی نے کلام اللہ میں من مانی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا ہے، جس کے نمونے آئے دن نظر آتے رہتے ہیں، اس آزادی کو پیش نظر رکھ کر مرزا عزیز فیضانی صاحب نے فن تفسیر کے اصول و شرائط پر یہ کتاب لکھی ہے، اس میں چار باب ہیں، پہلے باب میں دوسرے اہل مذاہب اور ان کی مذہبی کتابوں کے

مقابلہ میں کلام اللہ کی صحت اور اس کی تفسیر و تاویل میں مسلمانوں کا اہتمام اور ان کی احتیاط اپنی مذہبی کتابوں کی تفسیر سے دوسرے اہلِ مذاہب کی غفلت اور بے توجہی کے اسباب اور قرآن کی تفسیر میں قرن اول کے مسلمانوں کا شغف و اہتمام دکھایا ہے، دوسرے باب میں زمانہ مابعد خصوصاً موجودہ دور کے مسلمانوں میں قرآن کی تفسیر کی جانب سے بے توجہی کے اسباب و وجوہ اور مذہب سے ان کی غفلت دکھائی گئی ہے، تیسرے باب میں غلط تاویل و تفسیر کے اسباب بتائے ہیں، چوتھے باب میں علمی حیثیت سے تفسیر کے اصول و شرائط بیان کئے ہیں، مرزا صاحب نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اخلاص حسن نیت اور خدمتِ دین کے جذبہ سے لکھا ہے، اور اپنے مقدور بھر موضوع کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، لیکن علمی حیثیت سے اس کتاب کے مباحث کی وہ نوعیت نہیں ہے، جو اس کے لئے درکار تھی، پہلے تین باب اصل مقصد کی تمہید ہیں، چوتھا باب موضوع سے متعلق ہے، اس میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی فوز الکبیر اور سیوطیؒ کی اتقان سے تفسیر کے کچھ اصول و شرائط دیدیے گئے ہیں، انھیں وضاحت کے ساتھ جدید مذاق کے مطابق مدلل علمی طریقہ سے پیش کرنا چاہیے تھا، اس کتاب کی علمی حیثیت پر خدمتِ دین کا جذبہ غالب ہے، اس لئے تحریر میں وہ سنجیدگی و متانت نہیں ہے، جو اس موضوع کے لئے ضروری تھی، تحریر کی متانت سے استدلال زیادہ قوی اور موثر ہو جاتا ہے، بہرحال مرزا صاحب کا دینی جذبہ لائق قدر ہے، اور یہ کتاب فائدہ سے خالی نہیں،

ہندوستان کی صنعت و تجارت | مرتبہ جناب مولانا منت اللہ صاحب رحمانی ام اے، تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۱۲ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ مکتبہ سلفیہ مونگیر، بہار،

اردو میں ہندوستان کی قدیم صنعت و حرفت و تجارت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے ہندوستانیوں

کے نقطۂ نظر سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے کم کتابیں اس سے خالی ہون گی، متفرق مضامین مین بھی یہ معلومات ملتے ہیں، مؤلف نے ان متفرق معلومات کو اس کتاب میں یکجا کردیا ہے، شروع میں انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان کی صنعت و حرفت اور دوسرے ملکوں میں اسکی مقبولیت و تجارت کے حالات ہیں، اس کے بعد ہندوستان کے حصول کے لئے یورپ کی مختلف طاقتوں کی کوششوں اور انگریزوں کی کامیابی کا ذکر ہے، پھر ایسٹ انڈیا کمپنی کے قیام کی تاریخ، اور اس کے دور میں ہندوستان کی صنعت و حرفت کی تباہی کے حالات ہیں، اور اس وقت سے لیکر اس زمانہ تک جن جن طریقوں سے اس کو تباہ کرکے انگریزی مصنوعات اور اس کی تجارت کو فروغ دیا گیا، اس کی تفصیل ہے، کمپنی کے زمانہ سے لیکر اس وقت تک مختلف دوروں کی ہندوستان کی درآمد و برآمد کے اعداد و شمار دیدیے ہیں، جس سے ہندوستان کے صنعتی زوال اور یہان بیرونی ممالک کے تجارتی فروغ کا پورا اندازہ ہوجاتا ہے،

انمول کہانیاں از جناب شوکت عثمانی صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۳۱ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت معمولی قیمت ۱۲ر، پتہ بھارت پبلشنگ ہاؤس آگرہ،

یہ کتاب مؤلف کے بارہ انقلابی افسانون کا مجموعہ ہے، جو بیشتر طبعزاد اور بعض ترجمہ ہین، ان میں نوجوانون مزدوروں اور کسانوں کو ابھارنے کے لئے انقلاب کی مختلف شکلون اور اس راہ کے پیش آنیوالی واقعات و حالات کو افسانون کی شکل میں پیش کیا گیا ہے، مصنف کا مخاطب زیادہ تر نیچا طبقہ ہے، اس لئے شاید عمداً اس کی زبان پست رکھی گئی ہے، کیونکہ کوئی پڑھا لکھا شخص بغیر عمداً بگاڑے ہوئے ایسی خراب زبان نہیں لکھ سکتا، لیکن یہ کوشش نہ صرف بے نتیجہ بلکہ زبان کے لئے مضر ہے، ہندوستان کے کسانوں اور مزدوروں میں اس کے

خریدنے اور پڑھنے کی صلاحیت نہیں، اس لئے مصنف کا مقصد تو پورا نہ ہوگا، البتہ زبان مسخ ہوگی،

مصنفین اردو مرتبہ جناب زوار حسین صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۳۲ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت معمولی قیمت :- ۲ر پتہ :- حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر دہلی

سید زوار حسین صاحب نے اردو کتابوں کی یہ نئی وضع کی دلچسپ فہرست مرتب کی ہے، اس کی ترتیب فن وار ہے، تصانیف کے ساتھ مصنفین کے مختصر حالات اور جہاں تک مل سکے ہیں، ان کے فوٹو بھی دیدیے ہیں، چنانچہ اس فہرست میں ۱۲۰۸ مصنفین وشعراء کے حالات اور ۱۰۳ کے فوٹو ہیں، گو اس میں اکثر بڑے مصنفین وشعراء کے حالات آگئے ہیں، لیکن بہتوں کے حالات رہ بھی گئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ نقش اوّل اور اپنی قسم کی پہلی کوشش ہے، امید ہے کہ دوسرا اڈیشن اس سے زیادہ جامع اور مکمل ہوگا، میرے نام کے ساتھ ایم اے غلط لکھ گیا ہے، ایسے "غنیمت" موقعوں پر بعض مصنفین کو اپنے خود ساختہ کمالات کے اشتہار کا اچھا موقع ملتا ہے جس کے بعض نمونے اس کتاب میں بھی نظر آتے ہیں، مولف کی یہ ستم ظریفی قابل داد ہے کہ ایسے مصنفین کے تذکرہ کے نیچے انکے شکریہ کے طور پر ان کے خود نوشت قلم کا حوالہ بھی دے دیا ہے، ایک صاحب نے اپنے کو دار العلوم ندوہ اور مولینا فاروق چریا کوٹی کا تکمیل یافتہ لکھا ہے جو صحت سے قطعاً خالی ہے،

سُریلی بانسری، از جناب سید انور حسین صاحب آرزو لکھنوی، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۲۰۰ صفحے، کاغذ، کتابت، وطباعت، بہتر، قیمت مجلد :- عہ پتہ :- انڈین بک ڈپو لکھنو،

جناب آرزو لکھنوی اس دور کے ممتاز شاعر ہیں، زبان کی سادگی اور صفائی ان کے

کلام کی خصوصیت ہے لیکن اب ان کو یہ دھن سمائی ہے کہ ان کے کلام میں عربی اور فارسی کا کوئی ایسا لفظ بھی نہ آنے پائے جو روزانہ کی زبان میں منجھ کر اردو میں کھپ گیا ہو، سریلی بانسری اسی قسم کی شاعری کا نمونہ ہے، یہ خاصا ضخیم دیوان ہے، سوا سو غزلیں قطعات اور رباعیاں ہیں، لیکن ان میں شاعر کے تخلص آرزو کے سوا عربی اور فارسی کا کوئی معمولی لفظ بھی نہیں آنے پایا ہے، اس سے جناب آرزو کی قدرتِ زبان کا تو ضرور اندازہ ہوتا ہے، لیکن شاعری کا رنگ اتنا پھیکا پڑ گیا ہے، کہ اسے مشکل سے شاعری کہا جاسکتا ہے، اس قسم کی کوشش ایسی ہی لایعنی ہے، جیسے بے نقطوں کی تحریر لکھنے یا اور اس قسم کی کسی صنعت کی کوشش، ایسی کوششوں سے لکھنے والے کی اُپج اور کسی حد تک قدرتِ زبان کا تو اندازہ ہوتا ہے، لیکن وہ چیز اپنی جنس سے نکل جاتی ہے، جناب آرزو نے جو التزام اور پابندی اپنی شاعری میں رکھی ہے، اس سے خیال تو کسی نہ کسی طرح ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں ضرور ادا ہو جائے گا، لیکن اس میں کوئی ندرت و لطافت نہیں ہو سکتی، کہ جہاں زبان کا جامہ اتنا تنگ ہو، وہاں تخیل کی گنجایش کہاں نکل سکتی ہے، اصولی حیثیت سے خیالات اصل ہیں، اور زبان ان کا جامہ، یعنی خیالات کے مطابق الفاظ لائے جاتے ہیں، لیکن ایسی کوششوں میں یہ اصول الٹ جاتا ہے، الفاظ اصل بن جاتے ہیں، اور خیالات ان کے تابع، پھر اتنے محدود دائرہ میں خیالات کی بلند پروازی کی گنجایش کہاں نکل سکتی ہے، زبان کو سادہ اور آسان بنانے کی کوشش اردو کے ہر بہی خواہ کا فرض ہے، کہ آیندہ صرف آسان ہی زبان زندہ رہیگی، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ عربی و فارسی کے وہ الفاظ بھی نکال دیے جائیں، جو اردو میں جذب ہو کر اپنی اصلیت تک کھو چکے ہیں، بہرحال یہ دیوان جناب آرزو کی شاعری کا نہیں البتہ انکی قدرتِ زبان کا نمونہ ہے "م"

جلد ۴۴ | ماہ شعبان المعظم ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۳۹ء | عدد ۴

مضامین

شذرات

امسال دارالعلوم **ندوہ** سے دس طالب علمون نے فراغت پائی، ان مین سے دو سرحد کے آزاد علاقہ کے، ایک نیپال کے، ایک کشمیر کے، چار بہار کے اور دو اودھ کے تھے، ان فارغ شدہ طالبعلمون کا وداعی جلسہ ۸ راکتوبر ۱۹۳۹ء کی دوپہر کو بڑی کامیابی کے ساتھ ہوا، طلبہ نے تقریرین کین اور نظمیں پڑھین اور رخصت ہونے والون کو بڑی محبت سے رخصت کیا، جلسہ میں بعض ایسی تقریریں ہوئیں جو بڑی موثر اور دلپذیر تھیں، نظمون میں ایک نظم پوپنہ کے ایک طالب علم نے کہی اور پڑھی تھی جو ایسی صاف تھی کہ اس کو بہار اشتر کے بجائے لکھنؤ کا کلام کہا جا سکتا تھا،

ان طالب علمون کے دور دراز وطنوں کا جائزہ لیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہر عربی درسگاہ دنیاے اسلام کی اخوت و محبت کا آئینہ ہوتی ہے، دیس دیس کے لوگ آتے اور سالہا سال ایک ساتھ گذار کر واپس جاتے ہیں، اور ایک دوسرے کی محبت اپنے ساتھ یادگار لے جاتے ہین،

ہم کو خوشی اس سے ہوئی کہ ان طالب علموں میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی جگہ پر پہنچ کر دین کی خدمت کا عہد کیا، اللہ تعالیٰ ان کو مزید توفیق دے کہ اسلام کے لئے ان کا وجود بہتر سے بہتر ثابت ہو سکے، اور ان کے ذریعہ مسلمانون کے انتشار و پراگندگی کا علاج ہو سکے، اور قوم، اور ملک اور وطن کے مجازی لفظون سے اونچے ہو کر دینِ حق کی وسیع حقیقت کے عالمگیر حدود تک انکی نگاہیں پہنچیں،

ان عربی درسگاہون کی تعلیمی زبان اردو ہی ہی، اس سے قصد و ارادہ کے بغیر یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہی کہ دور دور صوبون اور ملکون کے لوگ یہان آکر اردو زبان سمجھنے اور بولنے لگتے ہین، دار العلوم مین اس سے آگے بڑھ کر یہ کوشش کیجاتی ہو کہ وہ ایسی اردو سیکھ جائیں جس مین لکھ پڑھ بھی سکین، اس کا اثر یہ ہی کہ اس ملک کی زبان کشمیر و نیپال و سرحد اور ترکستان اور چین تک برابر پہنچ رہی ہی، اور ذرا کوشش ہو تو یہ ہندوستانی زبان نہ صرف ہندوستان کی بلکہ ایشیا کی بین الاقوامی زبان ہو سکتی ہی، اور یہ صرف مسلمانون کے لئے نہین بلکہ ہندوؤن اور مسلمانون دونون کے لئے فخر اور خوشی کا سرمایہ ہے،

افسوس ہو کہ اتنی کھلی ہوئی حقیقت ہمارے ہموطنون مین سے اس طبقہ کی سمجھ میں نہیں آتی جو ہزارون برس سے ہندوستان کی چہار دیواری میں اس طرح بند ہیں کہ اس کے باہر دہ جھانکنا بھی نہین چاہتے، ہندوستان پر مسلمانون کا بڑا احسان یہ ہے کہ انھون نے ہندوستان کو دنیا کا حصہ بنا دیا، اور ہندوستان سے دنیا کو اور دنیا کو ہندوستان سے مالامال کر دیا،

لیکن اس روشنی کے عہد میں بھی جب ساری دنیا ایک گھر کی حیثیت میں ہو گئی ہو اس بات کی کوشش کی جا رہی ہو کہ پھر ہندوستان کو ساری دنیا سے الگ کر لیا جائے، اس کوشش کا نمونہ وہ تحریک ہو جس کا منشا یہ ہے کہ ہندوستان کی مصنوعی عام زبان وہ ہندی بنائی جائے جس کی بنیاد خالص سنسکرت پر ہو، اس کی دلیل یہ دیجاتی ہے کہ دکن، مدراس اور بنگال کے ہندوؤن کی صوبہ وار زبانیں چونکہ سنسکرت مادہ سے بنی ہین، اس لئے سنسکرتی ہندی ہی ان کی عمومی ملکی زبان ہو سکتی ہی،

الٰہ آباد یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر جہانے ۱۲ ستمبر ۳۹ء کو گوالیار میں مہاراجہ گوالیار کی موجودگی میں ایک مجلس میں اس پر تقریر فرمائی ہے کہ سنسکرتی ہندی ہی ہندوستان کی عمومی زبان بن سکتی ہی، اور اسی پرانی دلیل کو دوبارہ دہرایا ہے، ہمارے نزدیک لائق پروفیسر نے یہ تقریر ایک آنکھ بند کرکے ارشاد فرمائی ہے، اور یہ سمجھ لیا ہے کہ آٹھ کروڑ مسلمان جو نظری اور تھیوری کے طور سے نہین

بلکہ عملاً اردو کو ہندوستانی زبان بنا چکے ہیں، ہندوستان میں موجود نہین، پھر انھون نے دکن اور مدراس کی طرف تو دیکھا، مگر بلوچستان، سرحد کشمیر، سندھ اور پنجاب کی طرف غور نہیں فرمایا، کیا ان کی زبانین ہندوستان کی عمومی زبان میں کوئی حصہ نہیں رکھتیں،

اور سنسکرت کے ساتھ مدراس کا نام لیکر تو غضب ہی کیا گیا ہے، مدراس بلکہ دکن و میسور تک کا پورا علاقہ جو دراوڑی قوموں اور زبانون کا مسکن ہے، آریہ قوم اور سنسکرت زبان سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتیں، ان ملکون مین ہندی کے خلاف جو تحریک پھیل رہی ہے اس کا منشا بھی یہی ہے کہ ہندوستان کے یہ پرانے اور اصلی باشندے یہ نہین چاہتے کہ سنسکرتی ہندی کو اپنی زبان بنا کر آریہ ہندوون کی غلامی کا طوق اپنے گلے میں ڈالیں، اور اپنے کو ہندوستان سے فنا کر دین، اور ہندوستانی اردو سے ان کو یہ ڈر نہیں،

اس کے بعد الہ آباد یونیورسٹی کے سنسکرت ریڈر پروفیسر سکسینہ کا ایک تازہ مضمون اس محدود اور تنگ ذہنیت کا نمونہ ہے، اردو تو اردو، ہندوستانی تک سے ان کو اس لئے اختلاف ہے کہ وہ آسان اردو کے معنی مین ہے، اور اسی لئے سرکار بہار کی ہندوستانی کمیٹی کی ممبری سے انھون نے استعفا دیا ہے اور اپنا استعفا اخبارون مین چھپوایا ہے، موصوف اپنے پیشہ اور خدمت کے لحاظ سے بے شبہہ سنسکرت کے عالم ہین، مگر کیا سنسکرت کے ان عالمون کو عربی اور فارسی کے عالمون کے اس ایثار، صلح پسندی، اور رواداری سے کچھ سبق نہین ملسکتا جو اپنے اپنے رتبہ سے نیچے اتر کر ہندوستانی کی خدمت کیلئے آگے بڑھ رہے ہین، اسی قسم کی محدود اور تنگ ذہنیتین ہر دور میں ہندوستان کی بربادی کا سبب ہوئی ہین، اور آگے بھی ہونگی، اور حقیقت یہی ہے جیسا کہ سر تیج بہادر سپرو نے اپنی کشمیر کی بہادرانہ تقریر مین کہا ہے کہ "اردو ہندو اور مسلمانون کی مادری زبان ہے جو بزرگوں کی ہزار سالہ محنت اور محبت کی یادگار ہے، جو لوگ اس زبان کو مٹانا چاہتے ہیں وہ اس ہزار سالہ محنت اور محبت کو برباد کرنا چاہتے ہین"۔

مقالات

"بغداد" کی وجہ تسمیہ

از

ڈاکٹر عبد الستار صدیقی پروفیسر عربی الہ آباد، یونیورسٹی

ایران اور ہندستان میں عام طور پر یقین کیا جاتا ہو کہ بغداد، نوشیروان عادل[۱] کا باغ تھا، جہان بیٹھ کر وہ مظلوموں کی دادرسی کیا کرتا تھا۔ لوگ اُس باغ کو "باغِ داد" کہنے لگے؛ اور پھر "کثرتِ استعمال" سے اضافت کا کسرہ گر گیا اور فکِ اضافت کے ساتھ 'باغ' کا الف بھی جاتا رہا۔ اِس طرح "باغِ داد" سے "بغداد" ہو گیا۔ فارسی کے فرہنگ نویسون نے بھی اِسے مان لیا؛ چنانچہ "برہانِ قاطع" میں ہے:

"بغداد... نامِ شہریست از عراقِ عرب، واصلِ آن باغِ داد بودہ است بہ سببِ آن کہ ہر ہفتہ یک بار انوشروان در آن باغ بارِ عام دادے و دادرسیِ مظلومان کردے وبہ کثرتِ استعمال بغداد شدہ است۔"

"فرہنگِ انجمن آرائے ناصری" کے موٗلف رضا قلی خان نے "برہان" پر جا بیجا حملے کیے ہیں، مگر اِس معاملے میں اُسے بھی "برہان" سے اتفاق ہے۔ "ناصری" کے مقدمے میں لکھا ہے:

[۱] خسرو انوشروان دادگر نے (جو خسرو اوّل ہوا) ۵۳۱ سے ۵۷۹ عیسوی تک حکومت کی۔ خسرو

"و حذفِ یک حرف از وسط چنانکہ بہ لفظِ ار از اگر، ... و ستدن از ستادن ....

ہمچنیں بغداد از باغداد"

یہاں سب سے پہلے یہ سوال اُٹھتا ہی کہ کیا تاریخ کی رو سے یہ صحیح ہی کہ نوشیروان ایک باغ میں بیٹھ کر مظلوموں کی فریاد سُنا کرتا تھا، اور اگر ایسا تھا تو وہ باغ کیا اُسی جگہ تھا جہاں آگے چل کے منصور عباسی کا پایہ تخت آباد ہوا؟

ایران کے بادشاہوں کا حال فارسی میں سب سے زیادہ فردوسی کے "شاہ نامے" میں ملتا ہی۔ "شاہنامے" کو ہم صحیح معنوں میں تاریخ نہیں کہہ سکتے، اِس لیے کہ جو روایتیں ایران میں مشہور تھیں اور فردوسی کو پہنچیں اُس نے نظم کر دیں۔ اُن کی چھان بین کرنے کا نہ کوئی سامان اُس کے پاس تھا، نہ ایک شاعر کو اس کی ایسی کچھ ضرورت ہی تھی۔ پھر بھی یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جو کچھ فردوسی نے لکھا ہی وہ سراسر بے بنیاد ہی اور توجہ کے قابل نہیں۔ اِس لیے اُس کے "شاہنامے" پر بھی ایک نظر ڈال لینا چاہیے۔ شاہنامے میں بغداد کا ذکر کئی جگہ آیا ہے۔ اِن میں سے چار جگہ نوشیرواں سے پہلے کے بادشاہوں کے حال میں ہی۔

کیانیوں کے پانچویں بادشاہ کیخسرو کے حال میں کہتا ہے:

ہر آں کس کہ از شہرِ بغداد بود ابا نیزہ و تیغ و فولاد بود[۵]

کیخسرو، نوشیرواں سے تو کیا، دارا اور سکندر سے بھی سینکڑوں برس پہلے ہوا ہے۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ فردوسی کے نزدیک نوشیرواں کے "باغِ داد" سے بہت پہلے بغداد موجود تھا۔ البتہ یہاں ایک گنجایش ہی کہ شہر مُلک کو بھی کہتے ہیں جیسے شہرِ ایران اور شہرِ توران

ہی کی عربی صورت 'کِسریٰ' ہے۔ خسرو پرویز (خسرو دوم)، نوشیرواں کا پوتا تھا۔

[۵] "شاہ نامہ" کلکتہ ج ۲ ص ۶۶۲۔

خود شاہ نامے میں بہت آیا ہے اور شہر یار اور شہر بدر کے لفظوں میں اس کے معنے دیس ہیں، نگر نہیں۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ فردوسی کا مطلب شہر بغداد سے وہ ملک یا خطہ ہے جہاں اس کے زمانے میں بغداد آباد تھا۔

ایک اور جگہ جب فریدون اپنے باپ ضحاک سے لڑنے جا رہا ہے، یوں ہے:

به اروند اندر چو آورد روے　　　چناں، چوں بود مرد دیہیم جوے۔

(اگر پہلوانی[1] نه دانی زبان　　　به تازی تو اروند را دجله دان)

سوم منزل آن شاہ آزاد مرد　　　لب دجله شہر بغداد کرد[2]

اس جگہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں شاعر کا اصل مقصود تو دجلہ ہے۔ بغداد کا نام محض اضافی طور پر آگیا ہے، یعنی "وہ دجلہ جس پر آج کل بغداد سا باغ و بہار شہر آباد ہے"۔

مگر مشکل یہ ہے کہ فردوسی اور جگہ بھی بغداد کو یاد کرتا ہے۔ نوشیروان کے جدِ اعلیٰ، اردشیر بابکان کی تخت نشینی کا بیان اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

به بغداد بنشست بر تختِ عاج　　　به سر بر نہاد آن دل افروز تاج[3]

یہاں ایک معقول اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ ساسانی شہنشاہوں کا پایۂ تخت تو مدائن تھا؛ وہیں تخت نشینی کی رسم ادا ہوئی ہوگی۔ فردوسی شاید عراق کی جغرافیا نہیں جانتا تھا، اردشیر کی تخت نشینی کی شادی اس نے خلیفہ منصور کی راجدھانی میں رچا دی۔

مگر بھی اردشیر مرتے وقت اپنے بیٹے شاپور کو نصیحت وصیت کرتا ہے، اسی میں کہتا ہے:

به گیتی مرا شاد رسانست شش　　　ہوا خوش گوار و پُر از آب کش:

---

[1] یعنی پہلوی۔ [2] "شاہنامہ" ج ۱ ص ۳۹۔ [3] "شاہنامہ" ج ۳ ص ۱۳۹۱۔

یکے خواندم "خورۂ اردشیر" ہوا مشک بوے (و) بجوی آب شیر؛
چو "رام اردشیر" ست شہرے دگر کزو بر سوے پارس کردم گذر؛
دگر شارسان "، اورمزد اردشیر" کہ گردو نہ بادشہ جوان، مرد پیر؛
کزو تازہ شد کشورِ خوریان پُر از مردم و آب و سود و زیان؛
دگر شارسان برکہ اردشیر پُر از باغ و پُر گلشن و آب گیر؛
دو در بوم بغداد و آبِ فرات پُر از چشمہ و چارپاے و نبات[1]

ممکن ہو یہاں بھی کوئی اعتراض وارد ہو سکے، مگر اس میں شبہہ نہیں کیا جا سکتا کہ فردوسی "بُرہانِ قاطع" والی بغداد کی تحقیق سے بے خبر تھا، یا یوں کہیے کہ فردوسی کے زمانے میں لوگ بغداد کو نوشیروان کا "باغِ داد" ہرگز نہیں سمجھتے تھے؛ نہیں تو فردوسی اس بے باکی سے بار بار نوشیرواں کے زمانے کی چیز کو کھینچ کھینچ کے صدیوں پیچھے نہ لیجاتا۔ اس کا ایک بڑا ثبوت یہ بھی ہو کہ خود نوشیروان کے حال میں بغداد کا نام کہیں ایک جگہ بھی اُس نے نہیں لیا ہو، نہ کہیں یہ کہا ہو کہ نوشیرواں کسی باغ میں بیٹھ کر دادرسی کیا کرتا تھا۔ فردوسی کے سوا، مؤرخوں میں سے بھی کسی نے نوشیرواں کی حکومت کے حال میں بغداد کا کہیں نام نہیں لیا ہے۔

فردوسی سے کوئی ساڑھے تین سو برس بعد اور "بُرہانِ قاطع" کی تالیف سے سوا تین سو برس پہلے، ۷۴۰ھ میں حمد اللہ مُستوفی قزوینی نے "نُزہتہ القُلوب" لکھی۔ اُس میں ہے:

"بغداد... اُمُّ البلادِ عراقِ عرب و شہر اسلامی است... و در زمانِ اکاسرہ برآن زمین بہ طرفِ غربی دیہے کرخ نام بود شاپورِ ذوالاکتاف ساختہ، و بہ طرفِ شرقی دیہے ساباط نام از توابعِ نہروان، و کسریٰ انوشروان خففَ اللہ عنہ

---

[1] "شاہنامہ" ج ۳ ص ۱۴۱۵۔

برصحاری آن دیہ باغے ساختہ بود و باغ داد نام کردہ۔ بغداد اسم علم آن شد[۱]

یہاں قزوینی ایک طرف تو بغداد کو عراق کا سب سے پرانا شہر ("اقدم البلاد") بتاتا ہے، دوسری طرف نوشیروان کو بغداد کا بانی قرار دیتا ہے؛ حالانکہ اسی عراق کے بہت سے شہر نوشیروان کے زمانے سے صدیوں پہلے آباد ہو چکے تھے[۲]۔ قزوینی نے یہ نہیں بتایا کہ نوشیرواں نے اُس باغ کا نام "باغ داد" کس بنا پر رکھا[۳]۔

مشہور عرب مورخ مسعودی[۴] نے دو مختلف باتیں لکھی ہیں:۔

وباغ البستان بالفارسیۃ فقیل	اور 'باغ' فارسی میں بستان کو کہتے ہیں؛
بغداد لأجل ذلک وقیل	اسی لیے "بغداد" کہا گیا۔ اور یہ بھی کہتے
إنہ کان موضع صنم یقال	ہیں کہ مجوسی مذہب کے ظہور سے اور
لہ باغ قبل ظہور المجوسیۃ	اس زمین پر فارس کا غلبہ ہونے سے
وغلبۃ فارس علی ھذا الصقع	پہلے یہ مقام ایک "باغ"[۵] نام بت کا استھان
والاول اشھر کذلک ذکر	تھا۔ پہلا قول زیادہ مشہور ہے اور ایسا
ابن ابی طاھر فی کتابہ فی اخبار	ہی ابن طاہر نے اپنی کتاب میں، جو بغداد

۱؎ "نزہۃ القلوب" (تیسرا مقالہ)، لاﺋﮉن ۱۹۱۵، ص ۳۳ ۲؎ ایک بات اس بیان میں یہ بھی درست نہیں کہ ساباط کو (جس کا ایرانی نام "بلاش آباد" ہے) بغداد کے پاس بتایا ہے۔ ساباط تو بغداد سے دور، مدائن کے پاس ہے اور اسی لیے اُسے "ساباط المدائن" کہتے ہیں۔ ۳؎ بعد کو لوگوں نے 'داد' کو عدل کے معنوں میں لے کر یہ حاشیہ چڑھا دیا کہ اُسی باغ میں بیٹھ کر نوشیرواں مظلوموں کی دادرسی کیا کرتا تھا۔ ۴؎ ابو الحسن علی ابن الحسین المسعودی بغداد میں پیدا ہوا اور غالباً ۳۴۵ یا ۳۴۶ھ میں مرا۔ ۵؎ جیسا کہ آگے چل کے معلوم ہوگا یہ 'باغ' نہیں، 'بغ' ہے۔

بغداد وغیرہ کے حالات پر ہے، کہا ہے اور اور من المصنفین[۱] مصنفوں نے بھی۔

اب دیکھنا چاہیے کہ عربی کے اور مورخ کیا کہتے ہیں۔ اسلامی تاریخ سے اتنا معلوم ہوتا ہے، کہ ابوبکر صدیق رضؓ کے عہد میں جب ایران پر فوج کشی ہوئی تو پہلے انبار، حیرہ اور بغداد سے ہوئی (۱۳ ہجری)۔ اُس زمانے میں بغداد میں ہر مہینے بازار لگتا تھا اور بغداد پر جو حملہ ہوا اُسی عرب مورخوں نے اسی لیے "سوق بغداد" کا حملہ لکھا ہے[۲] یہ بھی لکھا ہے کہ یہ بازار بہت پرانا بازار تھا منصور نے ۱۴۵ھ میں اس پرانی بستی کو ایک بڑا شہر بنا دیا اور ۱۴۶ھ میں خزانہ دفتر وغیرہ کوفے سے بغداد لائے گئے[۳]

یہ سب کچھ تو کہا گیا مگر اس بات کا کہیں ذکر نہ آیا کہ وہاں نوشیروان اپنے کسی باغ میں ہفتے میں ایک دن بیٹھ کے مظلوموں کی دادرسی کیا کرتا تھا۔ پہلوی اور سُریانی ماخذوں میں بھی، جو عربی تصنیفوں سے زیادہ پرانے ہیں، اُس باغ کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ پھر یہ بھی نہ بھولنا چاہیے، کہ بغداد کبھی کسی ساسانی بادشاہ کا پایہ تخت نہیں رہا اور اشکانیوں سے لیکر ساسانیوں کے عہد کے آخر تک ایران کا پایہ تخت طیسفون (یا مدائن) تھا،[۴] جو بغداد سے پچیس

[۱] "کتاب التنبیہ والاشراف" (لائڈن ۱۸۹۴ء) ص ۳۶۰۔ [۲] بلاذری "فتوح البلدان" (ولندیزی مستشرق دخویے کی اشاعت) ص ۲۴۶ اور ۲۵۰؛ ابن اثیر "الکامل" ج ۲ ص ۳۴۲؛ یاقوت ج ۱، ص ۶۷۹، [۳] بلاذری، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ مسعودی "التنبیہ والاشراف" ص ۳۶۰۔ [۴] فردوسی کے ہاں مدائن اور طیسفون کئی جگہ آیا ہے اور کہیں کہیں اس طرح کہ اُس کا پایہ تخت ہونا صاف ظاہر ہوتا ہے، جیسے نوشیروان کے باپ قباد کے حال میں:

چو بر تخت بنشست فرخ قباد کلاہِ بزرگی بہ سر بر نہاد،

میل کے فاصلے پر ہو۔ اُس زمانے میں بغداد کی حیثیت ایک بڑے گانو سے زیادہ نہ تھی۔ مکان جو بستی میں تھے تقریبًا سب کے سب کچی اینٹ کے تھے۔ جہاں تک تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کچی عمارت بھی کوئی ایسی نہ تھی جسے نوشیرواں نے بنوایا ہو۔ اِس پر بھی کوئی "باغِ داد" والی کہانی کو سچ جانے، تو یہی مان لینا پڑے گا کہ نوشیروانِ عادل اپنی عدالت کا اجلاس اُسی باغ کے کسی پیڑ کے نیچے کرتا ہوگا۔ مگر یہ بات عقل سے دور اور بہت دور ہے کہ مدائن کے آرام دہ محلوں کو چھوڑ کر وہ ہر ہفتے پچیس میل کا سفر کرکے ایک ایسی جگہ دادرسی کرنے جاتا ہو، جہاں نہ دھوپ سے بچاو کی کوئی صورت تھی، نہ مینہ سے۔ جن مظلوموں کی دادرسی اِس طرح سے ہوتی ہوگی اُن بچاروں پر یہ ایک دوسری مصیبت پڑتی ہوگی، جس کے ڈر سے شاید بہت سے مظلوم نوشیرواں کے عدل سے ہاتھ ہی دھو بیٹھتے ہوں۔

سوے طیسفوں شد ز شہرِ صطخر — کہ گردن کشان را بدان بود فخر۔

(شاہنامہ ج ۳ ص ۱۶۰۳)

بہ شیراز فرمود، تا ہرچہ بود، — ز مردان واز گنج وکشت و درود،

بیارند یکسر سوے طیسفون، — سپارد بہ گنجور او رہنمون۔

(ایضًا ۱۶۵۲)

خود نوشیرواں کے کارناموں میں ہے:

سپاہے بزرگ از مدائن برفت — بشد رام برزین سوے جنگ تفت

(ایضًا ص ۱۶۵۲)

یکے لشکرے از مدائن براند — کہ روے زمیں جز بہ دریا نہ ماند

(ج ۴ ص ۱۶۹۱)

ایک اور بات بھی سوچنے کی ہے: یہ مان بھی لیجیے کہ "بغداد" کی اوّلین صورت "باغ داد" تھی، تو اُس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ایک مدت تک پہلی صورت رہی، اور اُس پر بہت طویل زمانہ گذرنے کے بعد مخفف صورت وجود میں آئی ہو گی۔ نوشیروان ۱۳ استمبر ۵۳۱ کو تخت پر بیٹھا اور تخت پر بیٹھتے ہی اُسے اپنے بھتیجے کی سرکشی کا مقابلہ کرنا پڑا، پھر کئی لڑائیوں میں مصروف رہا۔ اِس لیے پہلے آٹھ دس برس میں اُسے اِصلاحی کاموں اور دادرسی کی فرصت نہ ملی ہو گی اور مستقل طور پر کسی دادستاں کے قائم کرنے کا

اور اِن شعروں سے تو یقین ہوتا ہے، کہ نوشیرواں کا دادستان بھی مدائن ہی میں تھا:-

وزان شہر سوے مدائن کشید، | کہ آنجا بُدے گنجہا را کلید؛
گلستان چنین با چہل اوستاد | ہمی راند از پیشِ بہران ستاد۔
چو کسریٰ برآمد بر تختِ خویش | گرازان و بہبا زِ با بختِ خویش
جہان چون بہشتے شد آراستہ | زِ داد و زِ خوبی واز خواستہ۔
برآسود گیتی زِ آویختن، | بہ ہر جاے بیداد و خون ریختن۔
جہان نوشد از فرّۂ ایزدی، | ببستند، گفتی، دو دستِ بدی۔
نہ دانست کس غارت و تاختن، | دگر دست سوے بدی آختن۔
جہانے بہ فرمانِ شاہ آمدند | زِ کُشری و تازی بہ راہ آمدند۔
کسے گر بہ رہ بر درم ریختے | ازآن خواستہ دُزد بگریختے
زِ دیبا و دینار بر خشک و آب | بہ رخشندہ روز و بہ ہنگامِ خواب
زِ بیم و زِ دادِ جہان دار شاہ | نہ کردے بد اندیش آن سو نگاہ۔

(ایضاً ص ۱۷۰۵ - ۱۷۱۰)

موقع اُسے جلد سے جلد کہیں ۱۴۵ء کے لگ بھگ ملا ہوگا۔ پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ جس داستان کے لیے اُس نے ایک باغ معین کر دیا تھا اُس کا نام خود اُسی نے "باغِ داذ" رکھا تھا۔ "برہان" کی عبارت سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اُسے لوگ "باغِ داذ" کہنے لگے۔ جب صورت یہ ہو تو یہ نام اگر کبھی تھا بھی، تو کم سے کم جلوس سے پندرہ بیس برس (یعنی ۶ ۵ ۶۵ء سے) پہلے نہ پڑا ہوگا۔ پندرہ بیس برس میں شاید "باغِ داذ" سے عام طور پر "باغ داذ" ہوگیا ہو، یعنی اضافت کا کسرہ حذف ہوگیا ہو۔ اس طرح ۵، ۵ ۶ء تک "بغداذ" کی یہ صورت پیدا نہ ہوئی ہوگی۔ مگر ہجرت کے تیرہویں برس ربیع الاول یا ربیع الثانی (یعنی مئی جون ۶۳۴ء) میں جب بغداد کا بازار لٹا تو اُس کا نام بلاشبہہ "بغداذ" تھا، "باغ داذ" نہ تھا اور یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ اُس سے کم سے کم تیس چالیس برس پہلے بھی یہ نام "بغداذ" ہی تھا۔ اس طرح "باغ داذ" سے "بغداذ" ہو جانے کا زمانہ تیس پینتیس برس سے زیادہ نہیں ٹھہرتا۔ یہ مدت کسی جگہ کے نام کے تلفظ کے یوں بدل جانے کے لیے بہت ہی تھوڑی ہے۔ ایسی مدت سو دو برس بھی ہو تو زیادہ نہیں۔

اس تخمین سے بھی "باغِ داذ" والا نظریہ بہت ہی مشتبہ ٹھہرتا ہے خاص کر اس شہر کے لیے جسے "اُمّ البلاد" کا لقب ملا ہو اور جس کے بازار کو مورخون نے اسلام کے ابتدائی زمانے میں "السُّوقُ العتیق" کہا ہو۔[۱] سر ہنری رالن سن کا تخمینہ تو یہ ہے کہ بغداد کا نام حضرت عیسیٰ سے چار ہزار برس پہلے کا ہے۔[۲] اس رائے سے اتفاق کرنا میرے نزدیک درست نہ ہوگا مگر یہ کہنا کسی طرح غلط نہ ہوگا کہ یہ فارسی نام زردشت کے زمانے سے پہلے کا ہے یعنی نوشیروانِ عادل کے زمانے سے گیارہ بارہ سو برس پہلے کا۔

اب اس اندازے اور تخمین کو چھوڑ کر کچھ اور ماخذوں کی طرف مڑنا چاہیے، مگر اس سے

۱؎ بلاذری "فتوح البلدان" ص ۲۴۶۔ ۲؎ "انسائیکلوپیڈیا برٹانکا" مضمون "بغداد"۔

پہلے دو تین باتیں سامنے آجائیں تو اچھا ہے:۔

ایک یہ کہ "بغداد" اگر مرکب ہے تو اس کے اجزا 'بغ' اور 'داد' ہو سکتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ 'داد' کے معنے عدل کے ہیں، مگر اس کے سوا اور معنے بھی ہیں۔

تیسرے بغداد کے علاوہ بھی بعض نام ایسے ہیں جن کا پہلا ٹکڑا 'بغ' ہے، جیسے ہرات اور مرو کے درمیان ایک قصبہ بغشور (جسے صرف 'بغ' بھی کہتے ہیں)[1] ارمینیا میں ایک بغاوند ایک بغروند[2] یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان ناموں میں بھی "بغ" پہلے کبھی "باغ" ہو گا، پھر مخفف ہو کر 'بغ' ہو گیا ہو گا۔ مگر جیسا کہ آگے آتا ہے، پرانے زمانے میں بہت سے آدمیوں کے ناموں میں بھی 'بغ' یا 'بگ' آیا ہے۔

ایران کی تاریخ، جغرافیا، مذہبیات وغیرہ پر عربی میں بہت مواد ہے اور ایسا تحقیقی مواد جس پر بھروسا کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ عربی کے محققوں کی تحقیق کی رو سے بغداد کی وجہ تسمیہ کیا ٹھہرتی ہے۔ مسعودی کا بیان اور بلاذری کے حوالے اوپر آچکے ہیں مگر اور مصنفوں نے بغداد کی وجہ تسمیہ کی تحقیق کی ایسی کوشش کی ہے کہ اس سے مسعودی کے مجمل بیان کی تشریح اور تصحیح ہوتی ہے۔ مجھے جہاں تک معلوم ہے ابو عبداللہ یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶ھ) نے اپنی "معجم البلدان" میں سب سے زیادہ روایتیں بغداد کی وجہ تسمیہ کی نقل کی ہیں[3] انھیں میں "باغ داد" والی کہانی بھی ہے، جو ایرانیوں کو بہت پسند آئی۔ مگر یاقوت کے ہاں نہ تو نوشیروان عادل[4] کا ذکر ہے، نہ 'داد' کے معنے "دادرسی" یا "عدل" لیے گئے ہیں، یہ اضافے

[1] بلاذری ص ۲۹۴؛ یاقوت "معجم البلدان" (ویسٹن فلڈ کی اشاعت) ج ۱ ص ۶۹۴-۶۹۵؛ تاریخ جہانگشائی جوینی، ج ۱ ص ۱۱۰۔ [2] بلاذری ص ۲۹۴؛ یاقوت، ج ۱ ص ۶۹۴۔ ارمنی زبان میں اس کا تلفظ "بگروند" ہے۔ [3] یاقوت ج ۱ ص ۶۷۷-۶۸۰۔ [4] جو دو جگہ "کسریٰ" آیا ہے، سو اس میں کوئی تخصیص نوشیروان

غالباً ایرانیوں کی طبّاعی کا نتیجہ ہیں۔ ستم تو یہ ہے کہ موجودہ زمانے کے عربی مصنفوں میں سے بھی بعضوں نے اُسی مشہور کہانی کو مان لیا۔ مفتی عبدہ سا شخص اپنی "مقامات بدیع" کی شرح میں یوں لکھتا ہے:

"ولفظها فی الاصل فارسیٌّ مرکّبٌ من باغ بمعنی بستان وداد بمعنی العدل"[۱]

یاقوت نے جو روایتیں نقل کی ہیں یہ ہیں:-

(۱) بعضے عجمی کہتے ہیں کہ بغداد ایک شخص کا باغ تھا، کیونکہ "باغ" بُستان کو کہتے ہیں اور "داد" کسی آدمی کا نام ہے۔

(۲) اور بعضے (عجمی) کہتے ہیں کہ 'بغ' ایک بت کا نام ہے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ مشرق کے ملک سے ایک خواجہ سرا، کسریٰ کے دربار میں لایا گیا۔ کسریٰ نے اُسے ایک قطعہ زمین کا عطا کیا (وہی جو آگے چل کے بغداد کہلایا)۔ خواجہ سرا اپنے وطن میں بتوں کی پرستش کیا کرتا تھا اس لئے وہ بول اُٹھا: "بغ دادی"، یعنی (بغ) بُت نے مجھے یہ عطا کیا۔

(یہاں "دادی" کی یےؔ سمجھ میں نہیں آتی، سوا اس کے کہ واحد مخاطب کی یےؔ فرض کیجائے مگر ایسی صورت میں عربی ترجمہ اُس سے مختلف ہونا چاہیے تھا جو "معجم" کے متن میں ہے۔ یعنی یہ ہونا چاہیے تھا: اے بغ، تو ہی نے مجھے یہ (زمین) عطا کی۔)

(۳) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ "بغ" کے معنے بُستان ہیں اور "داد" عطا کیا۔ چونکہ کسریٰ نے یہ باغ اُس خواجہ سرا کو دے دیا تھا، اس لیے "بغ داد" کہلایا۔

کی نہیں۔ اُسے اور اُس کے بعد کے ہر ساسانی بادشاہ کو عرب "کسریٰ" کہتے تھے۔ [۱] مقامات بدیع الزمان وشرحها للشیخ محمد عبدہ، بیروت ۱۸۸۹، ص ۲ حاشیہ ۱۔

[اگر یوں سمجھیے تو پھر اُس باغ کا نام "باغِ دادہ" ہونا چاہیے تھا۔ مگر "دادہ" کی صورت ساسانی عہد کی زبان میں "داذک" یا "داذگ" تھی۔ یہ مُعرّب ہوکر (اگر پہلے الف کا حذف ہوجانا بھی مان لیا جائے تو) "بغداذق" یا "بغداذج" ہوگیا ہوتا، جیسے "بیذق" اور "ساذج"؛ اور موجودہ فارسی میں "بغدادہ" ہوتا۔ لیکن اِن صورتوں میں سے ایک بھی کہیں نہیں ملتی۔]

(۴) حمزہ ابن الحسن[1] نے کہا ہے کہ 'بغداذ' ایک فارسی نام ہے جو 'باغِ داذویہ' کا مُعرّب ہے؛ اِس لیے کہ منصور کے بسائے ہُوئے شہر کا ایک ٹکڑا 'داذویہ' نام، ایک ایرانی کا باغ تھا؛ اور بعض ٹکڑے اُس رقبے کے وہ تھے جہاں ایک پُرانے شہر کے کچھ آثار باقی تھے، جس کی داغ بیل ایران کے کسی بادشاہ نے ڈالی تھی، پھر اُسے یوں ہی چھوڑ دیا۔ لوگوں نے پوچھا کہ اُس بادشاہ نے شہر کا نام کیا رکھنے کو کہا تھا، تو کہنے والے نے جواب دیا: "ہلیذ وہ دروذ[2] ای خلوھا بسلام" (یعنی اِسے سلام کرکے چھوڑ دو)۔ جب یہ قصہ لوگوں نے منصور کو سُنایا

---

[1] ابوعبداللہ حمزہ بن الحسن الاصفہانی، عربی کا ادیب اور مصنف تھا۔ ۳۵۰ اور ۳۶۰ھ کے درمیان کسی وقت مرا۔ تاریخی اور لغوی تحقیق میں مصروف رہا کرتا تھا اور فارسی لفظوں کی تحقیق زردشتی موبدوں وغیرہ سے کیا کرتا تھا؛ مگر جو اِشتقاق، خاص کر ایسے فارسی لفظوں اور ناموں کے بتاتا ہے کہ عربی میں آتے ہیں، اکثر غلط ہوتے ہیں۔ سبب اِس کا زیادہ تر یہ ہے کہ اسلام سے پہلے کی ایرانی زبان سے پوری واقفیت نہیں رکھتا تھا اور اُس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ کھینچ تان کر کسی عربی لفظ کو ایرانی اصل سے ثابت کرے۔ شعوبی تحریک کے اِس پہلوان نے بصرہ کی اصل 'بس راہ' قرار دی ہے! (معجم ج ۱، ص ۶۳۷)

[2] 'ہلیذ وہ دروذ' میری قراءت ہے۔ عربی متن کے نسخوں کے اختلاف یہ ہیں: (۱) هليد وه وروذ، (۲) هليذ وه وروذ، (۳) هليذ دوه وروذ، (۴) هليذ وه دَرَوَذ۔ اِن میں سے کوئی نسخہ پورا صحیح نہیں۔ 'ہلیذ' (یعنی ہلید) کی عربی ہُوئی

تو اُس نے کہا: "میں نے اِس کا نام مَدینۃ السّلام رکھا"۔

[یہ کہانی بھی بس کہانی ہی ہے۔ صحیح روایتیں کہتی ہیں کہ "مدینۃ السّلام" میں "السّلام" سے خود اللہ کا نام مقصود ہے یا اِس سے سلامتی مراد ہے۔]

(۵) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بغداد اگلے زمانے میں وساور کی ایک منڈی تھا۔ وہاں چین کے سوداگر آیا کرتے اور بہت نفع کما لے جاتے، اور چین کے بادشاہ کا نام "بغ" تھا۔ سو یہ سوداگر جب (مالا مال ہو کے) اپنے دیس کو لوٹنے لگتے تو کہا کرتے "بغ داد" یعنی یہ نفع جو ہم نے کمایا ہے، سو ہمارے بادشاہ کا عطیہ ہے۔

(یہ حکایت یوں صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ چین کی زبان فارسی سے بالکل مختلف تھی۔ چینی بھلا فارسی لفظ "داد" کیوں بولتے اور وہ بھی ایک ایسے فقرے میں جس سے چین کے بادشاہ کا شکر ادا کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر یہ مان بھی لیجیے کہ دس بیس چینی مسافر ایسا کرتے بھی تھے تو اُس سے شہر کا نام کیوں کر پڑ گیا اور خود اُس شہر کے رہنے بسنے والوں نے اُسے کیوں کر اختیار کر لیا۔]

(۶) بغداد کا لفظ سات طرح پر بولا جاتا ہے:۔

(۱) بغداد؛ (۲) بغدان؛ (۳) بغداذ؛ اِس تیسری صورت کو بصرے کے نحوی (عربی زبان میں) جائز نہیں سمجھتے۔ اُن کا قول ہے کہ کلامِ عرب میں ایسا کوئی لفظ نہیں آیا ہے جس میں دال کے بعد ذال ہو۔ ابو القاسم عبد الرحمٰن ابن اسحٰق کہتا ہے[۱] کہ میں نے (اپنے استاد)

"خلوا"، "دَہ" بدل ہے "بہ" کا اور اُس کی عربی "بِ"۔ اُس کے بعد "رود" کی پُرانی صورت "درود" ہے اور اُس کی عربی ہی "سَلام"۔

[۱] الزجاجی (متوفی ۳۳۷ھ) الزّجاج کا شاگرد تھا اور بصری علما میں ہے۔

ابن السّری[1] سے کہا پھر جو "خُرداذ" عربی میں اسی طرح بولا جاتا ہے اُس کے بارے میں آپ کیا کہیے گا ؟ اُنھوں نے کہا کہ وہ تو فارسی لفظ ہے ؛ کلامِ عرب سے نہیں ۔ اس پر میں نے کہا : بس یہی جواب اُس شخص کی طرف سے بھی دیا جائے گا جو بغداذ بولتا ہے ، اس لیے کہ "بغداذ" کلامِ عرب سے نہیں ہے ۔ کسائی[2] نے "بغداذ"[3] کو اصل کی بنا پر جائز گردانا اور یہ اور صورتیں بتائیں : (۴) مغداذ ؛ (۵) مغداد ؛ (۶) مغدان ۔ (ساتویں صورت یاقوت نے نہیں لکھی ہے ۔ یہ "بغدین"[4] ہے ۔)[5]

(۷) عبد العزیز ابن ابی رَوّاد[6] کے سامنے کسی نے "بغداد" کہہ دیا تو کہا : "بغداد" نہ کہو ، اِس لیے کہ "بغ" ایک بُت ہے اور "داد" کے معنے دیا ۔ ہاں "مدینۃ السلام" کہو کہ "سلام" اللہ کا نام ہے اور شہر جتنے ہیں سب اُسی کے ہیں ، سو یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی کہے "مدینۃ اللہ"[7]

---

[1] ابو اسحٰق ابراہیم ابن محمد ابن السّری الزجّاج البصری (متوفی ۳۱۰ھ) المبرّد کا شاگرد اور ابو القاسم الزجاجی کا اُستاد ۔ [2] ابو الحسن علی ابن حمزۃ الکسائی الکوفی (متوفی ۱۸۹ھ) ایرانی الاصل تھا ۔ کوفے کے لغویوں میں بہت ممتاز تھا اور ہارون الرشید کا درباری ۔ [3] معجم کے متن میں اِس جگہ ذال نہیں دال ہے ۔ یہ چھاپے کی غلطی معلوم ہوتی ہے ۔ [4] الجوالیقی "کتاب المعرّب" ص ۳۲ ۔ [5] یہ مختلف صورتیں ایران کی مختلف بولیوں میں ہوں گی ۔ ب اور م آپس میں بدلتے ہیں جیسے "بنگ" (بھنگ) کو "منگ" بھی بولتے ہیں ، آ بھی اِسے سے اکثر لفظوں میں بدلا ہے : "تیو" = "تاو" (= تاب) ؛ "کیک" = "کاک" (آنکھ کی پُتلی) ؛ "خراش" = "خریش" ۔ "مغدان" کا "ان" غالباً اور مقاموں کے ناموں کا شان وغیرہ کے قیاس پر ہے ۔ [6] دیکھو نوَوی ، "تہذیب الاسماء واللغات" ج ۱ (ویوسٹین فلڈ کی اشاعت) ص ۲۹۴ ۔

[7] یاقوت ، ج ۱ ، ص ۶۷۰ اور ج ۴ ، ص ۴۵۳ ۔

(ابن ابی رَوّاد کا زمانہ ۱۴۰ ہجری کا ہے اور بغداد کی وجہ تسمیہ کے متعلق شاید اس سے پرانا قول کسی عربی کتاب میں مشکل سے ملے۔ اس کی صحت میں شبہہ کرنے کی گنجائش بھی نہیں۔)

(۸) کہا جاتا ہے کہ منصور نے شہر کا نام مَدِینۃ السّلام اس لیے رکھا کہ اس میں سلامتی کی نیک فال ہو[۱]

یاقوت سے پہلے کے مصنفوں نے بھی اس مبحث پر کچھ نہ کچھ لکھا ہے۔ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں سے فنِ لغت کی بنیاد پڑی جو کچھ انھوں نے کہا ہو وہ بھی ابن ابی رَوّاد کے قول کے موافق ہے، لُغت کے حُجّت اُستاد اَصْمَعِی[۲] کے قول کو ابن قُتَیبَہ[۳] نے اختصار کیسا تھ نقل کیا ہے، اور جوالیقی[۴] نے کسی قدر تفصیل سے۔ ابن قتیبہ کہتا ہے:

وَکان الاصمعیُّ لا یقول	اصمعی "بغداد" نہیں کہتا تھا اور (لوگوں
بغداد وینھیٰ عن ذلک و	کو) اِس (لفظ کے استعمال) سے منع
یقول مَدینۃ السلام	کرتا تھا اور مدینۃ السّلام کہا کرتا!
لانّہ سمع فی الحدیث أنّ	اس لیے کہ اُس نے حدیث میں سُنا تھا
بغ صَنمٌ وَ داد عطیّۃٌ بالفارسیۃ	کہ بغ ایک بت ہے اور داد فارسی میں

[۱] یاقوت، ج ۲ ص ۲۵۳۔ (ج ۱، ص ۷۰۸ میں اسی بات کو لفظوں کی کمی بیشی سے کہا ہے۔) [۲] ابو سعید عبد الملک ابن قُریب الاصمعی ۱۲۲ھ میں پیدا اور ۲۱۶ھ میں فوت ہوا، بصرے کے لُغویوں میں بہت سربرآوردہ ہے۔ [۳] عبد اللہ ابن مسلم ابن قُتَیبَہ دینوری ۲۱۳ھ میں پیدا ہوا اور ۲۷۶ھ میں مرا۔ "اَدب الکاتب" کا مصنف ہے۔ [۴] ابو منصور موہوب ابن احمد ابن الخضر الجوالیقی ۴۶۶ھ میں پیدا ہوا اور ۵۳۹ھ میں مرا۔ کتاب المُعرّب من الکلام الأعجمی" کا مولف ہے۔

كأنها عطيةُ الصنم[1]

عطیّے کو کہتے ہیں تو (بغداد) ایسا ہی ہوا جیسے بُت یا دیوتا کا دیا ہوا۔"

جوالیقی پہلے اپنی تحقیق کا خلاصہ لکھتا ہے:

وبغداذُ اسمٌ اعجميٌّ كان بَغ صَنمٌ وداذ عطيّةٌ۔

بُغداذ ایک عجمی نام ہے۔ بُغ ایک بُت تھا اور دُاذ کے معنے ہیں عطیہ۔

پھر کہتا ہے:۔

وكان الأصمعيُّ يكره أن يقول بغداذ وينهى عن ذلك لهذا المعنى ويقول مدينة السّلام... قال ابوحاتم[2] وسألتُ الأصمعيَّ عن بغداذ وبغذاذ وبغدان وبغدينَ هل يُقال كُلُّ هذا وكرِهَ أنْ يتكلّمَ بشيءٍ منهُ وقال هذا أردئُّ أخشى أن يكون شيركًا وقال الغضبُهُ إليّ بالذال المنقوطة مِن فوقُ

"اور اصمعی اِس سے کراہیت کرتا تھا کہ بُغداذ کہے اور (لوگوں کو) اُس (کے استعمال) سے منع کرتا، انھیں معنوں کی وجہ سے (جو اوپر بیان ہوئے) اور (بغداد کو) مدینۃ السلام کہا کرتا تھا"....

(اصمعی کا شاگرد رشید) ابو حاتم[2] کہتا ہے: "میں نے اصمعی سے بغداد، بغداذ، بغدان، بغدین کے بارے میں پوچھا کہ کیا یہ سب صورتیں صحیح ہیں؟ اصمعی نے پسند نہ کیا کہ وہ ان (لفظوں) کے متعلق کچھ بھی کہے اور کہا کہ یہ سب ردی ہیں؛ میں ڈرتا ہوں

---

۱ ابن قتیبہ، "ادب الکاتب" (لائڈن ۱۹۰۰ء) ص ۴۶۰ ۲ ابو حاتم السجستانی (یعنی سیستانی) جو ۲۵۰ھ میں مرا، اصمعی اور ابو عبیدہ کا شاگرد اور ابو عبیدہ قاسم ابن سلّام کا ہم سبق تھا اور ابن درید کا استاد۔

وَكَانَ يَقُولُ مَدِينَة السَّلَامِ[۱] | کہ کہیں شرک کا مرتکب نہ ہو جاؤں۔ پھر کہا میرے نزدیک ذال منقوطہ والی صورت سب سے بھونڈی ہے۔ وہ ہمیشہ "مدینۃ السلام" کہا کرتا تھا۔"

اصمعی کے قول کو ابن ابی رواد کے قول سے ملا کے دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں علما کا اس پر اتفاق تھا، کہ "بغ" کسی بت یا دیوتا کا نام تھا۔ باغ کا لفظ اس بحث میں بعد کو آیا اور وہ بھی ایرانیوں کے ذریعے سے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ایرانی زبانوں میں اس لفظ "بغ" کی تلاش کیجائے۔

قبل اس کے کہ ایرانی ماخذوں کی طرف رجوع کیجیے دو تین باتین نظر کے سامنے آجائیں تو اچھا ہے:۔

(۱) فارسی میں ب اور ف آپس میں بدلتی ہیں، جیسے "زبان" اور "زفان"، "برغست"، اور "فرغست" وغیرہ۔

(۲) گ کبھی کبھی غ سے بدلتا ہے، جیسے "لگام" کی جگہ "لغام"، "گاوتشنگ" (بیل کو ہانکنے کی آر) کے بجائے "غاوتشنگ"، "چگامہ" کے لیے "چغامہ" اور "گلگونہ" کی جگہ "غلغونہ" بولتے ہیں۔

(۳) زبر بدل کر پیش ہو جاتا ہے، اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

(۴) اگر فارسی کے ساتھ پرانی ایرانی زبانیں اور ایران کے مختلف خطوں کی بولیاں بھی اس مقالے میں شامل کریجائیں تو (۱)، (۲) اور (۳) کی مثالیں بہت کثرت سے ملتی ہیں۔

---

[۱] جوالیقی، "کتاب المعرب" ص ۳۲۔

اب دیکھنا چاہیے کہ "بغ" کے معنے فارسی لغت کی کتابوں میں کیا دیے ہیں :۔

"بغ بہ فتح اول... زمین کندہ و گودرا گویند و نام بُتے ہم ہست"۔ (برہان)

پہلے معنے سے ہمیں کام نہیں ؛ یہ لفظ ہی اور ہے ۔ دوسرے معنے وہی ہیں جو عربی کے لغویوں نے بتائے ہیں ۔ اِنھیں معنوں میں فرغانہ اور ماوراء النہر کے لوگ "بغ" کو "فغ" بولتے ہیں چنانچہ "برہان" ہی میں ہے:

"فغ بہ فتح اول... بہ لغتِ فرغانہ و ماوراء النہر بمعنی بُت باشد ، کہ عربان صنم خوانند و بمعنی معشوق و مصاحب و کسے را کہ بسیار دوست دارند ہم آمدہ است ، و کنایہ از جوانانِ خوبصورت و صاحب حُسن ہم است"۔

"اسدی" طوسی کی فرہنگ سے اِس کی تصدیق ہوتی ہے:

"فغ بُت باشد بعبارتِ فرغانیان ۔ عنصری گفت :

گفتم فغان کنم زِ تو اے بُت ہزار بار

گفتا کہ از فغان بوَد اندر جہاں فغان"

فارسی میں 'بُت' کے لفظ سے جو معنے اِستعارے کے طور پر لیے جاتے ہیں وہی "فغ" سے بھی "فرہنگِ شعوری" اور اور کتابوں میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ لفظ ف کے پیش سے بھی ہے: 'فُغ' جس کی جمع "فُغان" ہے ۔ عنصری کے شعر میں ایک اور لفظ "فغان" (فریاد) آیا ہے ۔ اِس کے بھی دو تلفظ ہیں "فَغان" اور "فُغان"، جن میں سے دوسرا زیادہ صحیح ہے ، پہلا زیادہ مشہور ۔ اِس شعر میں دونوں کی ف کو اگر پیش سے پڑھیے تو تجنیسِ تام ہے اور عجب نہیں کہ یہی شاعر کا مقصود ہو ۔ ممکن ہے کہ کوئی یہ سمجھے کہ پُرانے زمانے میں جب بتوں کی پوجا ہوا کرتی تھی ، تو لوگ فریاد کے وقت بتوں کی دُہائی دیتے اور "فُغان ، فُغان" کہہ کے اُن کو پکارتے ہوں گے ؛ اور اِس سے "فُغان" (فُغ کی

جمع) کے معنے 'فریاد' ہوئے۔ ایسا نہیں ہوسکتا، 'فغان' کی پرانی صورت 'افغان' ہے اور اُسے 'فغ' سے تعلق نہیں۔ ہاں اور بہت سے لفظ ہیں جو 'فغ' سے بنے ہیں:۔

فُغاک۔ ابلہ، بے وقوف۔ (اسدی، "لغتِ فرس")

فغستان۔ (۱) بُت خانہ، (۲) بادشاہوں کی حرم سرا، (۳) خوبصورتوں اور حسینوں کا مجمع۔ ("برہان قاطع")۔

فُغستُان۔ (۱) زنِ منکوحہ، (۲) صورتِ سلاطین و امرا۔ ("برہان")۔

(یہ لفظ عجیب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ س کو پیش صرف اِس لیے دیا گیا کہ 'فُغستان' سے فرق ہو جائے۔ اِس کے دونوں معنے کنایے پر مبنی ہیں)

فُغَنشُور، } "نامِ شہریست از ملکِ چین و مردمِ آنجا بہ غایت خوب صورت و صاحبِ
فُغَنشُور۔ } حُسن می شوند و جمعِ بُتان و بُتگران در آن شہر می باشند۔" ("برہان")۔

فُغوارہ، اُسے کہتے ہیں جو تکبر یا بہت رنج یا شرمندگی سے چپ ہو اور بات نہ کرسکے "معنی ترکیبی لغت 'بت مانند' است، چہ 'فغ' بُت را گویند و 'وارہ' مانند را یعنی ہمچو جمادِ خاموش است۔" ("برہان")

خلاصہ یہ کہ 'بغ'، 'فغ'، 'فُغ'، کے معنے عربی ہی محققوں نے نہیں، فارسی والوں نے بھی "بُت" بتائے ہیں۔ اِس میں شبہہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تینوں ایک ہی لفظ کے مختلف لہجے ہیں۔ بتوں کا عمل دخل اِسلام سے پہلے زیادہ تھا۔ اِس لیئے ضروری معلوم ہوتا ہی کہ اِسلام سے پہلے کی ایرانی زبانوں میں "باغ" اور "بغ" کی تلاش کیجائے۔

زمانے کے لحاظ سے ایران کی زبان کی تقسیم یوں کی جاتی ہے:

۱۔ پُرانا دور۔ ابتدا سے تیسری صدی قبل مسیح تک۔

اس دور کی زبان میں بس دو ہی چیزیں ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں: ایک "اوستا"[۱] کے وہ حصے جو سکندر کے حملے کے وقت ضائع ہونے سے بچ گئے تھے اور اب تک محفوظ ہیں، دوسرے ہخامنشی (یا کیانی) فرمانرواؤں کے کتبے جو میخی یا پیکانی شکل کے حرفوں میں پتھروں وغیرہ پر کھُدے ہوئے اب بھی موجود ہیں۔ "اوستا" کی تحریر کا زمانہ چھٹی صدی ق۔م۔ کے لگ بھگ مانا گیا ہے اور میخی کتبے ۶۰۰ سے ۴۰۰ ق۔م تک کے ٹھہرتے ہیں۔ "اوستا" کی زبان اور ان کتبوں کی زبان میں تھوڑا سا فرق ہے، اس لیے کہ زردشت کی مقدس کتاب ایران کے شمال مشرقی حصے، باختر، میں وجود میں آئی اور وہاں کی بولی میں ہے۔ ہخامنشی شہنشاہوں داریوش[۲] اعظم وغیرہ کا پایۂ تخت ایران کے جنوب مغربی حصے پارس میں تھا۔ اُن کے کتبے وہاں کی بولی میں ہیں۔ زبان میں پورب اور پچھاں کا فرق ہمارے ہی ہاں نہیں، ایران میں بھی رہا ہے۔ عجب اتفاق ہے کہ جیسے یہاں دلی کی بولی نے صحت اور لطافت کی سند پائی وہاں پارس کی بولی مستند ٹھہری اور اب تک ہے، اور جسے آج ہم فارسی کہتے ہیں، وہ اسی

۱؎ یہ غلط مشہور ہے کہ "زند" اصل کتاب ہے اور "اوستا" اس کی شرح۔ حقیقت میں "اوستا" اصل متن ہے، "زند" اوس کا ترجمہ اور شرح (پہلوی زبان میں)۔ "پازند" میں "زند" کی مزید تشریح ہے اور کسی قدر بعد کی پہلوی میں ہے۔ ۲؎ میخی کتبوں میں یہ نام "دارَیَ وَہُش" ہے۔ اسی کا مخفف داریوش ہوا اور مزید تخفیف ہو کر "دارا" ہو گیا۔ اس نام کا پہلا تاجدار داریوش اعظم تھا (۵۲۲ - ۴۸۶ ق۔م۔) داریوش دوم کی حکومت ۴۲۴ سے ۴۰۴ ق۔م تک رہی۔ تیسرا دارا وہ بدبخت دارا ہے جس نے سکندر سے شکست کھائی۔ ۳۳۵ سے ۳۳۰ ق۔م تک اس کی حکومت رہی اور اُسی پر کیانی خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔

پُرانی ایرانی زبان کی نئی صورت ہے۔

(۲) درمیانی دور۔ تیسری صدی ق۔م۔ سے لے کر ساتویں صدی عیسوی تک۔

اِس دور میں ۲۴۰ ق۔م۔ سے ۲۲۴ عیسوی تک اشکانیوں کی حکومت رہی۔ اِس خاندان کے مورثِ اعلیٰ کا نام اَرْشَک تھا، اِس لیے اِس کے بادشاہ "ارشکانی" یا "اشکانی" کہلائے۔ وطن اِن لوگوں کا "پہلو"[1] تھا، یعنی وہ علاقہ جو پہاڑوں کے دامن یا "پہلو" میں واقع تھا۔ یہ پہاڑی قوم بڑی بہادر تھی، اور یہ اِنھیں کی بہادری اور پہلوانی تھی جس نے ایران کو یونانی عاملوں کے پنجے سے چھڑایا۔ "پہلوان" (جو اصل میں "پہلو" کی جمع ہے،) اور "پہلوی" اور "پہلوانی" کے لفظ اِنھیں سے نسبت رکھتے ہیں۔ ہر چیز جو ممتاز اور سربلند تھی، چنانچہ فصیح اور شستہ زبان بھی، پہلوی کہلائی۔

اگرچہ "پہلوی" کا لقب اِس دور کی فارسی کے لیے اشکانیوں سے شروع ہوا، لیکن اُن کے عہد میں علم اور ادب کی طرف ذرا بھی توجہ نہیں ہوئی۔ اشکانیوں کے بعد ساسانیوں کی حکومت ۲۲۴ سے ۶۵۱ عیسوی تک رہی، اور اِسی زمانے میں پہلوی ادب کا آغاز اور عروج ہوا، جس کا سلسلہ اسلامی دور کی ابتدا تک جاری رہا۔

پہلوی ادب کے علاوہ مانی اور اُس کے پیرووں کی کتابیں تیسری سے ساتویں آٹھویں صدی عیسوی تک مختلف وقتوں اور ایران کی مختلف بولیوں میں لکھی گئیں۔

۳۔ آخری دور۔ (اسلامی) ۔ پہلی صدی ہجری سے اب تک۔

اِن تینوں دوروں کی زبانوں کا فرق اِس طرح سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اگر اِس زمانے کے فارسی بولنے والے کے سامنے اوستا یا میخی کتبوں کی عبارت پڑھیے تو وہ کچھ بھی نہ سمجھے گا

[1] اب اس کا نام خراسان ہے۔

ہاں اگر درمیانی دور کی زبان کی کوئی عبارت پڑھی جائے تو وہ اُس کے بہت سے لفظوں کو پہچان لے گا۔

اِس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ پرانی ایرانی (یعنی اوستا اور میخی کتبوں کی) زبان، وید کی زبان اور سنسکرت سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ اِسی طرح درمیانی دور کی فارسی اور پراکرت میں بعض چیزیں مشترک ہیں۔

اب دیکھنا چاہیے کہ 'باغ'، 'بغ' اور 'داد' کی اِن مختلف دوروں میں کیا شکلیں ہیں۔

(۱) 'باغ' (بستان) پہلے دور میں نہیں ہے۔ دوسرے دور میں بھی شروع میں نہیں ملتا۔ البتہ آخر میں استعمال ہونے لگا تھا۔ خسرو پرویز کی حکومت کا اخیر سال تھا کہ خود اُسی کی فوج نے، جس کے ساتھ اُس کا بیٹا شیرویہ بھی ہوگیا تھا، اُس پر نرغا کیا تو اُس نے اپنے محل سے بھاگ کر ایک باغ میں پناہ لی جس کا نام "باغِ ہندوان" تھا۔ طبری اِسے "باغ الھند وان" کہتا ہے[1] "اوستا" میں "باگ" آیا ہے مگر اُس کے معنے ہیں "حصہ"؛ یہی سنسکرت میں 'بھاگ' ہے۔ بعضوں کا خیال ہے کہ ترکے کے حصے کرنے میں جو 'باگ' کا لفظ استعمال ہوتا تھا اُسی سے "بستان" کے معنے پیدا ہوگئے ہوں گے۔ میں اِس کو صحیح نہیں جانتا، گوکہ یہ نہیں بتا سکتا کہ باغ کی اصل کیا ہے۔

(۲) 'بغ' کی صورت "اوستا" میں 'بَغ' اور 'بگ' میخی کتبوں میں 'بَغ' ہے؛ اور معنے ہیں "خدا، دیوتا"۔ سنسکرت کے 'بھگوان' یا 'بھگوت' وغیرہ کا پہلا جز 'بھگ' اور یہ 'بغ' ایک ہی لفظ ہے۔ ایران میں یہ لفظ زردشتی مذہب سے پہلے موجود تھا اور اُس زمانے سے تعلق رکھتا ہے

---

[1] طبری تاریخ، جلد ا ص ۱۰۴۳۔

جب وہاں بُت پجتے تھے۔ یہی مسعودی نے بھی کہا ہے[1]

پُرانی فارسی تقویم میں بعضے مہینوں کے نام اُن سے مختلف ہیں جو "اوستا" میں آتے ہیں۔ چنانچہ "مہر" کے لیے میخی کتبوں میں 'باغ یادِ' یا 'باغ یادِش' ہے (جس میں 'باغ' کا الف اصلی نہیں)۔ سُغدی زبان میں یہ مہینا 'فغکان' کہلاتا ہے[2]۔ اس میں شک نہیں کہ 'باغ یادِش' مرکب ہے 'بغ' اور 'یادِ' سے۔ محض ترکیب کی جہت سے 'بغ' کا تلفظ 'باغ' ہوگیا ہے۔ سولہویں مہر کو "بغ" کی پوجا ہوتی تھی اور نذر دی جاتی تھی۔ ارمینیا میں ایک گانو ہے جس کا نام 'بگ یرج' ہے اور جہاں مہر دیوتا کا مندر تھا۔ یہ نام بلاشبہہ "بغیا دِش"[3] کی ارمنی شکل ہے، اس لیے کہ "مہر" اور "بغ" ایک ہی دیوتا کے دو نام ہیں۔

(۳) "داد" پرانا لفظ ہے۔ اس کا مادہ "دا" ہے؛ جو فارسی ہی میں نہیں، تقریبًا سب آریائی زبانوں میں ملتا ہے۔ سنسکرت میں بھی اس کا مادہ "دا" ہی ہے۔ یونانی، لاتینی وغیرہ میں بھی اس کے مشتقات کثرت سے تھے اور ان زبانوں سے جو اور زبانیں نکلی ہیں اُن میں سے بہتوں میں ہیں۔ اس طرح پر ہماری اردو کا "دینا" اور فارسی کا "دادن" دونوں ایک ہی اصل سے ہیں؛ ایک زبان میں یہ مادہ "دِہ" کی، دوسری میں "دے" کی شکل میں دکھائی دے رہا ہے۔ فارسی میں اس سے "داد" ہے، یعنی وہ چیز جو دی جائے یا بخشی جائے۔

---

[1] دیکھو مسعودی کا اقتباس، جو اوپر (ص ۲۴۹) آچکا ہے۔ [2] البیرونی، ص ۲۲۴۔ [3] اس پر ایک فارسی لفظ یاد آیا تین صورتیں ہیں: بغیار، بغیاز، بغیازی، (اور یہی تین صورتیں ف کے ساتھ)۔ "برہان" میں اس کے کئی معنے دیے ہیں: (۱) شاگردانہ، (۲) مٹھائی یا اُس کی قیمت جو نیا کپڑا پہننے کے وقت دی جاتی ہے، (۳) خوشی کی خبر۔ اس لفظ کی پہلی صورت دوسری کی تصحیف ہے، تیسری میں "ی" بڑھادی گئی ہے۔ دوسری اصل چیز ہے: "بغیاز"۔ اس کی "ز" اصلی نہیں، بعد کے زمانے کے تلفظ

(۴) ایک دوسرا لفظ بھی "داد" ہے، جس کے معنے ہیں انصاف اور حق - اِس کا مادہ بھی پرانی فارسی میں "دا" ہے مگر سنسکرت میں "دھا"- اوستا اور کتبوں کی زبان میں اِس کے معنے ہیں: دھرنا، بنانا، پیدا کرنا، انصاف کرنا- "دادار" (بنانے والا، خالق) اِسی سے ہے-

(۵) "برہانِ قاطع" وغیرہ نے جو "باغ داد" کو اصل قرار دیا ہے اُس میں اِضافت ہی- اِس لیے یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ زبان کے مختلف دوروں میں اِضافت کی صورت کیا رہی ہے- "پہلے مضاف پھر اُس کے اخیر حرف پر کسرہ اور پھر مضاف الیہ": اِس صورت کو تیسری دور کی صرف نحو کی اِصطلاح میں "اضافتِ مستوی" کہتے ہیں- یہی اضافت کا کسرہ توصیفی ترکیب میں بھی استعمال ہونے لگا، مگر اُس سے یہاں بحث نہیں- جب مضاف اور مضاف الیہ میں گہرا میل ہوجاتا ہے اور کوئی مرکب بہت زیادہ استعمال ہونے لگتا ہے تو اُس میں سے اِضافت کا کسرہ جاتا رہتا ہے جیسے "صاحبِ دل" سے "صاحب دل" اور "برہان" کے دعوے کے مطابق "باغِ داد" سے "باغ داد"- یہ سب کچھ تیسرے ہی دور کی باتیں ہیں- دوسرے دور میں بھی یہ اضافتِ مستوی ملتی ہے، مگر پہلے دور میں اِس کا مطلق پتا نہیں-

اِس کے مقابلے میں ایک دوسری صورت اضافت کی ہے کہ پہلے مضاف الیہ پھر مضاف اور دونوں کے بیچ میں کوئی تیسری چیز نہیں- اِسے فارسی کے نحویوں نے "اِضافتِ مقلوب" کا نام دیا ہے- پہلے دور کی زبان میں اِضافت کی یہی ایک صورت ہے، جیسے شاہان شاہ (جس سے شاہنشاہ اور پھر شہنشاہ ہوگیا) اسی طرح کی ترکیب ہے ایران شہر (یعنی شہر ایران) ایران زمین وغیرہ "مستوی" اور "مقلوب" کی اصطلاحوں کو دیکھ کے لوگ اکثر سمجھتے ہیں کہ وہ پُرانی یہ نئی چیز ہے؛ مگر اصل یوں ہے کہ جسے "مقلوب" کہتے ہیں وہی پُرانی صورت ہے اور "مستوی" نئی صورت

پر مبنی ہے- اصل وہی "بغیاذ" ہے یعنی "بغیاذ" اور یہ لفظ اُسی "بغ" دیوتا کی ایک بھولی ہوئی یاد ہے- ایک اور لفظ ہے: "بغامہ"- غولِ بیابانی کو کہتے ہیں- کیا عجب کہ اِس میں بھی "بغ" چھپا بیٹھا ہو-

غرض کہ باغِ داد' کی ترکیب پُرانی (یعنی پہلے دَور کی) فارسی میں ممکن نہیں۔

کچھ جگہوں کے نام، جو بلاشبہہ پہلے ایرانی دَور یا اُس سے بھی پہلے کے ہیں اوپر عرض کیے جا چکے ہیں۔ اب اشخاص کے وہ نام بھی گنائے جاتے ہیں جن کا ایک جُز "بَغ" ہے۔ وہ لوگ جن کے یہ نام ہیں اسلام ہی سے نہیں، ساسانیوں کے زمانے سے بھی صدیوں پہلے گذرے ہیں۔ ایران کی تاریخ میں کوئی ساٹھ ستر آدمیوں کا ذکر آتا ہے جن کے ناموں کا پہلا جُز "بَغ" ہے، اِن میں سے تھوڑے سے یہاں لکھے جاتے ہیں:-

۱۔ **بَگ وات** (ارمنی تلفظ: بَگ دتّ یا بَگ دتِ) ارمینیا کے ایک علاقے کا بادشاہ جس نے ۷۱۴ ق۔م میں اشور کے بادشاہ سارگون سے شکست کھائی۔
(اوستا میں: "بغوات" یعنی خدا کا دیا ہوا: خداداد۔)[1]

۲۔ **بَگ باذُ** (اوستا کا "باذُ" تیسرے دور کی زبان میں "بازو" ہو گیا)، داریوش اوّل کا فیلڈ مارشل تھا۔ (بَگ باذُ = دیوتا کے بازوؤں والا: دیوتا کی سی قوّت والا۔)

۳۔ **بَگ پاتَ**، اُسی بگ باذو کا باپ۔ ("پاتَ" پرانی زبان میں "حفاظت کرنے والا"۔ بَگ پاتَ = وہ جس کا محافظ خدا ہو۔)

۴۔ **بَگ بُخشُ**، داریوش اوّل کے ایک درباری کا اور بہت سے آدمیوں کا نام تھا۔ (اِس نام کے معنے ہُوئے: "وہ جسے خدا نے معاف کر دیا یا جس کے قصور سے درگذر کیا"۔ فارسی میں دو لفظ ہیں جدا جدا: (۱) بخشودن، جس سے

[1] جنرک (ترکستان) میں ایک چاندی کا سکہ پایا گیا جس پر ایک ایرانی شہربان (صوبہ دار) کی شبیہہ ہے اور آرامی حرفوں میں "بگودَتو" لکھا ہوا ہے۔ یہ یا تو اُس صوبہ دار کا نام ہے یا کوئی دعائیہ جملہ۔

امر "بخشاے"، حاصل مصدر "بخشایش"، اسم فاعل "بخشاینده"، مضارع "بخشاید" ہے، (۲) "بخشیدن" جس سے امر "بخش"، حاصل مصدر "بخشش"، اسم فاعل "بخشنده" مضارع "بخشد" ہے۔ "بخشیدن" کے معنے ہیں "دینا، عطا کرنا" اور "بخشودن" کے معنے معاف کرنا۔ اِس نام میں جو "بخش" ہے وہ اِسی "بخشودن" سے متعلق ہے، "بخشیدن" سے نہیں۔

دوسرے دَور کی زبان میں "اَپخشایش" تھا جو تیسرے دور میں "بخشایش" ہوا۔ چنانچہ "بگ بُخش" میں بھی ب کا پیش ہے۔ "بخشیدن" کی جگہ دوسرے دور کی زبان میں "بَخْتَن" تھا۔)

۵۔ بَگ دَوِشْتَ ("دَوِشْتَ" پرانا لفظ ہے۔ میخی کتبوں میں یہ لفظ "دَوِشْتر" ہے اور دوسرے اور تیسرے دَور میں "دوست"۔ "دوستار" بھی اِسی کی ایک صورت ہے جس میں پرانی "ر" باقی ہے۔ لوگوں نے غلطی سے "دوستار" کو "دوست دار" سمجھا اور یونہی لکھنے بولنے لگے۔)

۶۔ بَگ فَرْنا۔ (پرانی فارسی میں "فرنا" چمک دمک یا نور کو کہتے تھے۔ آگے چل کے یہی لفظ "فر" ہو گیا۔ "بگ فرنا" کو سوا "نور اللہ" کے اور کیا کہیے؟۔)

۷۔ بَگ کرت، پارس کے دو پرانے فرماں رواؤں کا نام ("کرت" کے معنے کیا ہوا، بنایا ہوا۔)

ظاہر ہے کہ "باغ" (بستان) ان ناموں کا جُز نہیں ہو سکتا۔ اِن میں جو "بغ" یا "بگ" آیا ہے اُس کا ترجمہ سوا "خدا، رب، اِلٰہ، معبود، پرمیشر" کے کچھ نہیں کیا جا سکتا۔ میخی کتبوں اور "اوستا" میں یہ لفظ جہاں کہیں آیا ہے اِنھیں معنوں میں ہے۔ درمیانی زمانے میں مانی اور اُس کے

ماننے والوں کی کتابوں[۵۱] میں بھی اِس لفظ کے یہی معنے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ "بغداد" اِسلام ہی نہیں، ساسانی حکومت سے بھی صدیوں پہلے کا نام ہے اور معنے اُس کے ہیں: "دیوتا کی دین" یا خدا کی بسائی بستی"۔

اِسی سلسلے میں دو اور لفظ بھی توجہ چاہتے ہیں: "فغفور" اور "بیستون"۔

فغفور چین کے بادشاہ کے لیئے "فغفور" خاص لقب ہے۔ بیرونی نے اپنی کتاب "الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ" میں اِسے "بغبور" لکھا ہے[۵۲] جو اِس لفظ کی عربی (یا عربائی ہوئی) صورت ہے "فغفور" سُغد[۵۳] کی بولی ہے۔ اِسے معرب نہ سمجھنا چاہیے۔ سُغدی میں ف فارسی کی ب اور پ کی قائم مقام ہے اور فارسی میں یہ لفظ "بغپور" ہے۔ "بغ" کے جو معنے اوپر لکھے جا چکے ہیں اُن کے لحاظ سے "بغپور" کے معنے ہوئے: "خدا کا بیٹا"۔ یہ استعارہ اور اصطلاح ہے، جیسے "ظلِ اللّٰہ"۔ ہاں، ایک بات ضرور ہے۔ چین کے بادشاہ کا یہ لقب کیسا کہ نہ "بغ" چینی لفظ، نہ "پور"؟[۵۴] البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چینی زبان کا کوئی لفظ ہو! اُس کا فارسی ترجمہ "بغپور" ہو یہ صحیح ہے۔

---

۵۱ چینی ترکستان میں ایک گانو ہے: تُرفان، جہاں ۱۹۰۸ع میں ریت میں دبا ہوا ایک پورا کتب خانہ نکلا۔ کتاب سلامت تو ایک نہ تھی، ہاں پراگندہ ورقوں کا ایک ڈھیر زمین سے نکالا گیا، مگر جو نکلا مانی کے مذہب سے متعلق ہے اور اب برلین کے سرکاری عجائب گھر میں وہ سارا ذخیرہ جمع ہے۔ کچھ چیزیں شائع ہوئی ہیں زیادہ ابھی ویسے ہی رکھی ہیں۔ ۵۲ زخاؤ کی اِشاعت، ص ۱۰۱۔ عربی کے اور مصنفوں نے بھی یوں لکھا ہے۔ ۵۳ سُغد میں فرغانہ شامل ہے۔ ۵۴ کون نہیں جانتا کہ "پور" اور "پسر" فارسی میں بیٹے کو کہتے ہیں۔ ایک ہی لفظ کی دو صورتیں ہیں۔ پہلے دور کی زبان میں بیٹے کو "پُ ثْ رَ" کہتے تھے (سنسکرت میں: "پُ تْ رَ")۔ جو حرف پُرانی فارسی میں ثْ اور سنسکرت میں تْ تھا وہ دوسرے دور کی زبان

جیسا کہ فرانسیسی فاضل سِل وَین لیوی نے چینی ماخذوں کی مدد سے ثابت کیا ہے، ہندستان کے جس کُشن راجا نے "دیوپُتر" کا لقب اختیار کیا تھا اُس نے چین کے بادشاہ کے خطاب کی نقل اُتاری تھی۔ چینی شہنشاہ کا لقب چینی زبان میں "تین تسوُ" تھا، اُسی کا فارسی ترجمہ "بغپور" سُغدی "فغفور"، ارمنی چین "بگر" ہوا۔ ایران کے اشکانیوں کے پُرکھوں نے اپنے مشرقی وطن میں اِسی چینی لقب کی تقلید میں "بغپور" کا لقب اختیار کیا اور پھر یہ لفظ مغرب کے ملکوں میں بھی پھیل گیا۔

بیستون شیریں فرہاد کی داستان جس نے سُنی ہے، کوہ بیستون کو جانتا ہے۔ عوام میں یہ بھی مشہور ہے کہ کسی بادشاہ نے اُس جگہ ایک ایسا محل بنوایا تھا جس میں کھم ایک بھی نہ تھا، ساری چھتیں گویا ہوا میں لٹک رہی تھیں؛ اِسی سے "بے ستون" نام پڑا۔ سچ یہ ہے کہ اِسی نام سے لوگوں کو یہ خیال ہوا ہوگا کہ وہاں کوئی بے ستونوں کی عمارت ہوگی۔ حمد اللہ مستوفی نے جو حال اِس پہاڑ کا لکھا ہے اُس میں ہے:

"کوہ بیستین بہ کُردستان از جبالِ مشہور است وسخت است واز سنگ سیاہ

بر روے ہامون پیدا شدہ است بے آن کہ در دامنش درہ یا پشتہ باشد.... در کتب

میں س ہوگیا؛ چنانچہ پہلوی میں "پُسَر" (اور اُس کا مخفف "پُس") ہے۔ فارسی لغت میں "پُسر" اور "پِسر" دونوں ہیں، بلکہ پازند میں بھی یہ لفظ دونوں طرح ملتا ہے؛ مگر "پِسر" کا زیر اصلی نہیں، "پِدر" کے اثر سے پیدا ہوگیا ہے۔ باپ کا اثر بیٹے پر پڑنا کچھ اَن ہوتی بات تو نہیں۔ پُرانی ث پہلوی میں آکر ہ بھی ہوگئی ہے؛ چنانچہ "پُ ثْ رَ" کی ایک صورت پہلوی میں "پُ ہْ رْ" بھی ہے۔ یہ ہ فارسی میں و ہو جاتی ہے۔ اِس طرح "پور" ہوا۔ اب رہا "پُس" (جو شاہنامے میں بھی کئی جگہ آیا ہے)، سو یہ "پُسَر" کا مخفف ہے۔ ہمارے دیس کی زبان میں اِس کے مقابلے میں "پُ ثْ رَ" کا مخفف "پوت" ہے۔

خسرو وشیرین شیخ نظامی گنجہ آوردہ کہ خسرو پرویز فرہاد را گفت:

کہ ما را ہست کوہے بر گذرگاہ کہ مشکل می توان کردن برآن راہ۔

میان کوہ راہے کندہ باید چنان، کآمدشدن ما را بشاید۔

روایتے مجہول است و شیخ نظامی آن جا را مشاہدہ نکردہ بہ تسامع سخنے گفتہ است و تحقیقش آن کہ در پاے قلۂ این کوہ بر روے صحرا چشمۂ بزرگ است.... بر سر آن چشمہ صُفۂ بارگاہ ساختہ اند..... در آخر این کوہ.... صُفۂ دیگر کوچک ساختہ اند بر سر دو چشمہ..... وآن صُفہ را صُفۂ شبدیز [۵۱] می خوانند۔ صورتِ خسرو و شیرین و فرہاد و رستم و اسفندیار بر آن جا ساختہ است...... [۵۲]"

یہی مصنف آگے چل کے ایک اور پہاڑ کے بیان میں کہتا ہے:

"کوہِ راسمند..... نیز چون بیستون پیدا شدہ است بے آن کہ در پایانش درہ و پشتہ باشد، سنگے سیاہ است و بر مثال خانہ بہ سقف سحاب درآوردہ [۵۳]"

اِس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ محل کو نہیں پہاڑ کو "بے ستون" کہا ہے، لیکن زبان کی تاریخ

---

[۵۱] اسے "تخت شبدیز" بھی کہتے ہیں۔ [۵۲] "نزہۃ القلوب" ص ۱۹۲-۱۹۳۔
شیخ نظامی نے یہ پہاڑ دیکھا نہ تھا سُنی سُنائی ایک بات کہہ دی۔ شیخ مستوفی نے اُسے صرف دیکھا ہی نہیں اُس کی اونچان تک ناپی پھر بھی سُنی سنائی کہے بغیر نہ رہے کہ تصویریں جو وہاں بنی ہیں خسرو اور شیرین اور فرہاد کی ہیں۔ اِس میں اور مصنفوں نے بھی دھوکا کھایا ہے۔ اصل یوں ہے کہ یہ تصویریں خسرو پرویز سے صدیوں پہلے، داریوش اعظم کے زمانے میں بنی تھیں۔
[۵۳] "نزہۃ القلوب" ص ۱۹۵۔ یہاں "بیستون" ہے مگر اس سے پہلے جو ٹکڑا نقل ہوا ہے اُس میں "بیستن" بغیر واو کے اور ص ۸۰ پر "بہستان" آیا ہے۔

اِسے بھی ماننے نہیں دیتی۔ فارسی "بے" کی پرانی صورت "اَبے" ہے؛ دوسرے دور کی زبان میں "اَوِر" اور "اَپے" تھی پہلے دور کی زبان میں یہ حرف نفی نہیں ملتا اگر اُس زمانے میں تھا بھی تو "اَپَئی" ہو سکتا ہے۔ اور حال یہ ہے کہ اِس مقام کا یہ نام کیانیوں کے وقت میں بھی نہ الف رکھتا تھا، نہ ب کی جگہ پ یا و۔ اِس لیے اِس نام کا "بے" اور "ستون" سے ترکیب پانا ممکن نہیں۔

ایک اور بات بھی توجہ چاہتی ہے۔ اِس نام کا املا کئی طرح پر کیا جاتا ہے۔ مستوفی قزوینی نے "بیستون" کے علاوہ "بیتن" اور "بہستان" بھی لکھا ہے۔ عربی مصنف عموماً "بہستون" لکھتے ہیں اور یاقوت نے اِسے یوں ضبط کیا ہے: "بَہِستون بالفتح ثم الکسر"[1]۔ ظاہراً یہ تلفظ عربوں نے ایرانیوں سے سُنا اور جوں کا توں نقل کیا مگر بعد کو خود ایران میں "ہ" بدل کر "ی" ہو گئی اور وہ اِس طرح پر کہ "ہ" گر گئی اور اُس کے گر جانے سے کسرہ کھنچ کر "ی" ہو گیا۔ اِس کی ایک اور مثال "سیستان" ہے کہ اصل میں "سَگِستان" تھا، "گ" گرا اور اُس کا کسرہ کھنچ کر "ی" ہو گیا۔ جب عرب وہاں پہنچے تو اُنھوں نے "سَگِستان" سُنا، "گ" کو "ج" سے بدل کر "سِجِستان" بولنے لگے۔ پہلے دور کی زبان میں یہ نام "سَکَستانَ" تھا۔ ایک قوم تھی "ساک" وہ وہاں بستی تھی۔ "سَگزی" (پہلوی "سَگچیک") اُسی خطے کی طرف نسبت ہے، عربی میں "سجستانی"۔

ابھی یہ بات باقی ہے کہ بہستون اور بہستان کے "و" اور "الف" میں کیا تعلق ہے۔ یہ "و" اُس اِمالے کا ہے جو فارسی میں عام ہے، جیسے "نما" کا الف "نمود"، "نمونہ" وغیرہ میں "و" ہو گیا یا "پیمانہ" کی شکل "پیمونہ" بھی ہے۔

"بَہستان" پہلے دور کی زبان میں "بَغِستان" تھا، چنانچہ پہلی صدی ق۔م۔ کی یونانی تصنیفوں میں یہ نام اِس طرح لکھا ہوا ملتا ہے: ب گِ س تَ ن و ن (جس میں "و" "ن" ایک یونانی

[1] "معجم البلدان" ج ۱، ص ۷۶۹۔

لاحقہ ہے)۔

اس بغستان کی چٹان پر داریوش اعظم کے کارنامے میخی خط میں کندہ ہیں اور یہی میخی کتبہ سب میں بڑا ہے۔ جو گھوڑے کی مورت وہاں کھڑی ہے وہ خسرو کا نہیں، داریوش اعظم کا شبدیز ہے، جو تصویریں خسرو پرویز وغیرہ کی سمجھی جاتی ہیں وہ بھی داریوش اور اس کے درباریوں اور مفتوح بادشاہوں اور سپہ سالاروں کی ہیں، جو اسیر کر کے اس کے سامنے لائے گئے ہیں۔ اسی پہاڑ پر بغ دیوتا کا مندر تھا جس کے آثار ابھی تک باقی ہیں اور یہ زرتشتی مذہب سے پہلے کی یادگار ہے "بغ" کا "غ" بعد کو "ہ" سے بدل گیا اور اس طرح "بغستان" سے "بہستان" ہوا جس کا امالہ "بہستون" ہے۔

اب ان تینوں لفظوں کے بارے میں چوتھی صدی ہجری کے ایک محقق خوارزمی[۱] کی تحقیق پیش کی جاتی ہے جو اپنی مختصر مگر نہایت گران قدر تصنیف "مفاتیح العلوم" میں لکھتا ہے:-

بَغِسْتان بیت الاصنام و بَغ	بغستان بتوں کا استھان ہے اور بغ
ھو الصنم و بذلک سُمّیت	بت۔ اسی سے بغداد نام پڑا یعنی بت
بغداذ، ای عطیۃ الصنم	کا عطیہ، جیسا کہ اصمعی کا قول روایت
علی ما حُکی عن الاصمعی	کیا گیا ہے، اور اسی لیے بادشاہ کو
و لذلک یُسمّون الملک بَغ و	بغ کہتے ہیں اور سردار اور پیشوا کو بھی اور
ھکذا الامام و السید و بہ	اسی سے چین کے بادشاہ کا لقب بغ بور
سُمّی ملکُ الصین بغ بور ای	بڑا یعنی "بادشاہ کا بیٹا"۔

(مفاتیح العلوم)

---

[۱] ابو عبد اللہ محمد ابن احمد ابن یوسف خوارزمی جس نے ۳۶۳ اور ۳۸۱ کے درمیان کسی وقت "مفاتیح العلوم" لکھی۔

وقال ابن دُرُستویہ[۱] فی کتابہ	ابن درستویہ[۱] اپنی کتاب "تصحیح الفصیح[۲]"
تصحیح الفصیح أخطأ الأصمعیُّ	میں کہتا ہے کہ "اصمعی نے جو کچھ بغداد
فی ما ذکر من اشتقاق بغداد،	کے اشتقاق کے بارے میں بیان
اذ لم تکن الفرسُ عَبَدَةَ الاصنامِ	کیا ہے اس میں غلطی کی ہے، کیونکہ
إنّما هو باغ داد وباغ هو	ایرانی، بتوں کے پوجنے والے نہ تھے
البستان وداد هو اسمُ	اصل یوں ہے کہ وہ تو باغ داد ہے
رجُلٍ وهذا من ابن درستویہ	اور باغ، سو بستان ہے اور داد،
اختراعٌ کاذبٌ وخطأٌ فاحشٌ	سو ایک آدمی کا نام"۔ یہ ابن درستویہ
فإنّ بغ عند الفرس هو	کا جھوٹا اختراع اور اس کی بہت
الإلٰه والسیّد والملک	بھونڈی غلطی ہے، اس لیے کہ بغ

[۱] ابو محمد عبد اللہ ابن جعفر ابن دُرُستویہ ۲۵۸ھ میں پیدا ہوا اور ۳۴۷ھ میں مرا۔ (مسعودی اس سے دو ایک برس پہلے مرا تھا اس لیے دونوں ہمعصر تھے)۔ ابن درستویہ بصرے کے نحویوں اور مبرد کے شاگردوں میں سے تھا۔ بہت سی کتابوں کا مصنف تھا مگر دو تین سے زیادہ اب نہیں ملتیں جہاں تک معلوم ہے "تصحیح الفصیح" کا بھی کوئی نسخہ کسی معروف کتب خانے میں نہیں ہے۔ [۲] یہ کتاب ثعلب (ابو العباس احمد ابن یحییٰ متوفی ۲۹۱ھ) کی معرکۃ الآرا کتاب "الفصیح" کی شرح تھی۔ آٹھویں صدی ہجری تک "الفصیح" کی کم سے کم بیس شرحیں، دو ذیل، پانچ منظوم شرحیں یا خلاصے لکھے گئے کتاب زیادہ سے زیادہ پچاس صفحے کی ہے مگر مصنف نے بیس برس کی محنت اس پر صرف کی تھی جرمانی مستشرق بارٹ نے ۱۸۷۶ء میں اسے شائع کیا۔ بغداد کا ذکر اس میں (ص ۴۱) صرف اتنا ہے:

وکانوا یعظمون الاصنام ویتبرکون بها ویسمون الصنم بغ وبیت الاصنام بغستان ولعمری ان الفرس کانوا یعبدون بغا ویصورونها علی صور الملوک والائمة ولعل بغداد هی عطیة الملک[1]

کے معنے تو ایرانیوں کے ہاں "خدا" کے ہیں اور "بادشاہ" کے، اور وہ بتوں کو بڑا جانتے اور برکت دینے والا مانتے تھے، اور بُت کو بغ کہتے تھے اور بتوں کے استھان کو بغستان۔ میرے ایمان کی قسم ایرانی اُن کی پوجا کرتے اور بادشاہوں اور پیشواؤں کی تصویروں کی طرح پر اُن کی تصویریں بنایا کرتے تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بغداد (سے مراد) ہو "بادشاہ کا عطیہ"[1]

ابنِ درستویہ نے غالباً حمزہ اصفہانی کے قول پر بھروسا کر کے[2] اصمعی کے قول[3] کو غلط ٹھہرایا اور سخت دھوکے میں پڑا۔ مسعودی نے دونوں روایتیں لکھ دی ہیں اور ابن ابی طاہر اور "مصنفون" کے قول کی بنا پر کہا ہے کہ زیادہ مشہور یہی ہے کہ بغداد کا پہلا جُز "باغ" (بتان) ہے[4] اور "مصنفون" میں حمزہ اصفہانی اور ابن درستویہ، جو مسعودی کے معصر تھے، ضرور

یقال هی بغداد وبغدان وتذکر وتؤنث (کہتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہیں: بغداد اور بغدان، اور یہ لفظ مذکر بھی بولا جاتا ہے اور مونث بھی)۔

[1] "مفاتیح العلوم" (ولندیزی مستشرق فان فلوٹن کی اشاعت، لاڈن ۱۸۹۵ء) ص ۱۱۵-۱۱۶۔

[2] دیکھو اوپر ص ۲۵۶، اور حاشیہ ۱۔ [3] دیکھو اوپر ص ۲۵۹-۲۶۰

[4] دیکھو اوپر ص ۲۵۹۔

شامل ہوں گے۔

خوارزمی کا محاکمہ جنچا تلا ہے اور اُس کے بعد کوئی شبہہ اصمعی کے قول کے صحیح ہونے میں نہیں رہتا۔ البتہ اتنا عرض کرنا ضروری ہے کہ "بغپور" چین کے شہزادوں کا لقب ہرگز نہ تھا، بلکہ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، چین کے بادشاہ کو کہتے تھے اور اِسے ویسا ہی استعارہ سمجھنا چاہیے جیسا "ظل اللہ" میں ہے۔ بادشاہ کے "ربانی حقوق" کو یورپ ہی نہیں پچھم کی قومیں بھی آج سے چند ہی صدیوں پہلے تک مانتی رہی تھیں۔ خوارزمی کا خیال اِدھر نہیں گیا، نہیں تو یہ فقرہ شاید "مفاتیح العلوم" میں جگہ نہ پاتا:

"ولعلّ بغداد ھی عطیۃ الملک۔"

(اور شاید بغداد سے مراد ہو "بادشاہ کا عطیہ")

نقوش سلیمانی

از

مولینا سید سلیمان ندوی

یہ ہندوستانی زبان و ادب سے متعلق مولینا کی تقریروں، مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی حیثیتوں سے ہماری زبان کا آئینہ ہے، ضخامت ۴۰۰، صفحے، قیمت :۔ عہ

پتے

دار المصنفین اعظم گڈھ و مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی "منیجر"

فتوح السلاطین

از

جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب، ایم، اے،

(۳)

غیاث الدین تغلق کے عہد کے بعض متنازعہ فیہ واقعات پر عصامی کے بیان سے کافی روشنی پڑتی ہے، مثلاً تلنگانہ کی فتح کے سلسلہ میں ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ غیاث الدین کے لڑکے الغ خان نے اپنے مصاحب عبید شاعر کے ذریعہ سے یہ افواہ پھیلا دی کہ دہلی میں غیاث الدین کا انتقال ہو گیا، تاکہ فوجی امرار اور سردار اس کو اپنا بادشاہ تسلیم کریں، اس بیان کو کرنل ولزلی ہیگ نے جو یورپ میں اسلامی ہند کا مستند مورخ سمجھا جاتا ہے، بڑی اہمیت دی ہے، حالانکہ برنی یحیٰی سرہندی، اور پھر بعد کے مورخوں میں فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی نے الغ خان کی نیت پر حرف گیری مطلق نہیں کی ہے، بلکہ واضح طور پر لکھا ہے کہ عبید شاعر اور اس کے رفقار نے محض فتنہ کے لئے یہ افترا ریاندھا، عصامی کے مندرجۂ ذیل بیان سے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے، کہ عبید نے یہ جھوٹی افواہ کیوں اڑائی،

مگر بود بر خان والا تبار یکے فیلسوفے در آن روزگار

ہمیشہ زدے بر ور قہار توم زدے لاف در کار رمل نجوم

ہبر دی زر و غافلاں را مدام عبیدش ہمی خواند ہر کس بنام

الغ خان یکے روز خواندش براز ـ بگفتا بکن دفتر خویش باز
چو هستت به تنجیم دعوی مدام ـ بیان کن بتاکید و جهد تمام
که کے فتح گردد حصار تلنگ ـ معین بمدت بگو بے درنگ
وگر خود تفاوت بود زان شمار ـ نگردد بران حکم فتح حصار
شود لا نهایت سراسر دروغ ـ باختر شناسیت نبود فروغ
عبید این حکایت چو از خان شنید ـ بغیر اطاعت گریزے ندید
دریں کار یک هفته مشغول گشت ـ شنیدم چو یک هفته کامل گذشت
بیاورد بر خان رقوم شمار ـ معین در و روز فتح حصار
شنیدم که آن روز در پیش خان ـ بدعوی برآورد یکسر زبان
بگفتا که گر در فلاں وقت و روز ـ نیاید ظفر خان کشور فروز
بدارم برآرند گرد حصار ـ نگر این سخن راست شد زاں شمار
غرض چونکه زاں مدت اکثر گذشت ـ اوان معین نیز نزدیک گشت
عبید از پئے دفع تهدید خویش ـ چه بود آنکه از زرق و تقلید خویش
یکے فتنه اندر سپه ساز کرد ـ چو روبه یکے بازی آغاز کرد
شنیدم تکین و تمر را بگفت ـ یکے قصهٔ ناخوش اندر نهفت
که خسرو ز باد فنا خاک گشت ـ وزیں ماجرا یک دو هفته گذشت
دو سه هفته شد خان روباه فن ـ بزیر قبا می درد پیرهن ،
نهفته همی دارد این راز را ـ زخش هست بر ماتم شه گوا
دگر نامهٔ بعد روزے سه چار ـ بر وی رسد از سران دیار

ہمی وار دآں نامہ از ما نہاں   نہ از ماکہ از جملہ سرلشکراں
گرفتم کنوں از مزاجش قیاس   کہ می خواہد آں خان حق ناشناس

جفائے کند بر سران سپاہ،
یلان را بعذرے کشند بے گناہ،

عصامی محمد تغلق کا سخت مخالف ہے، اگر ابن بطوطہ کا بیان امر واقعہ ہوتا، تو عصا
کو بھی اس کی خبر ضرور ہوتی، اور وہ ضرور اس کا ذکر کرتا، پھر اس میں کچھ بھی حقیقت ہو
تو غیاث الدین تغلق دوسری بار تلنگانہ کی مہم الغ خان کے سپرد نہ کرتا، اور جب وہ لکھنو
کی بغاوت فرو کرنے کے لئے گیا تو اس کو ورنگل سے بلاکر دہلی میں اپنا نایب بنا کر نہ چھوڑ
تلنگ کی فتح کے بعد الغ خان جاج نگر گیا، (جو اڑیسہ کا پایہ تخت اور موجودہ کٹک
پاس دریاے مہاندی پر واقع تھا) برنی کا بیان ہے، کہ الغ خان جاج نگر کی تسخیر کے بع
تلنگ ہی واپس آیا، اور جب غیاث الدین تغلق لکھنوتی کی مہم پر روانہ ہونے لگا، تو اس
دہلی بلا بھیجا، نظام الدین بخشی نے بھی یہی لکھا ہے، مگر یحیٰی سرہندی کا بیان ہے
الغ خان ورنگل واپس آیا، اور اپنی خواہش کے مطابق ورنگل کا انتظام کر کے دہلی روانہ
فرشتہ کا بیان یحیٰی سرہندی کی تائید میں ہے، عصامی رقمطراز ہے کہ الغ خان جاج نگر سے
دہلی واپس آیا، جہاں اسکی فتوحات کے صلہ میں اس کو مرصع خلعت دی گئی، اور جشن منا
گیا، اور اسکے بعد ہی مغلوں کا حملہ ہوا، برنی نے مغلوں کے حملہ کا ذکر دو تین سطرو
میں کیا ہے یحیٰی سرہندی نظام الدین اور فرشتہ نے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا
مگر عصامی نے اس کا ذکر حسب معمول پورے رزمیہ انداز میں تفصیل کیساتھ کیا ہے جس میں مفید
معلومات بھی ہیں،

عصامی کا بیان ہے کہ تغلق نے ملک شادی کی نگرانی میں ایک فوج گجرات بھی بھیجی، جس نے دو ماہ تک وہان کے حصار (؟) کا محاصرہ کیا، مگر اس حصار کے ہندو گویوں اور رامشگروں کی ایک جماعت نے حیلہ اور فریب سے ملک شادی کو قتل کر دیا، جس کے بعد فوج ناکام واپس آئی، تعجب ہے کہ اس مہم کا ذکر برنی، یحیٰی، فرشتہ، نظام الدین، اور موجودہ دور کے ارباب تحقیق میں سے بھی کسی نے نہیں کیا ہے،

لکھنوتی کی مہم کے سلسلہ میں عصامی کے بیانات برنی اور دوسرے مورخون سے کچھ مختلف ہیں، عصامی کی تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ لکھنوتی کا حاکم غیاث الدین پورہ (بہادر شاہ) تھا، اور اس کا شریک اس کا بھائی ناصرالدین تھا۔ جب غیاث الدین تغلق بہادر شاہ کی متمردانہ حرکتون کی خبر سن کر اسکے خلاف فوج کشی کرنے چلا، تو ناصرالدین راستہ میں آکر ملا، اور اسکی فوج میں شریک ہو کر لکھنوتی پر حملہ آور ہوا، ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ غیاث الدین پورہ جب بنگالہ کا بادشاہ بنا، تو اسنے قتلو خاں اور اپنے دوسرے بھائی کو مار ڈالا، مگر ان بھائیوں میں شہاب الدین اور ناصرالدین بھاگ کر تغلق کے پاس آئے، تغلق ان کو ساتھ لیکر لکھنوتی پر حملہ آور ہوا، اور غیاث الدین پورہ کو قید کرکے دہلی لایا، برنی کا بیان ہے، کہ ناصرالدین لکھنوتی کا حاکم اور بہادر شاہ سنار گاؤں کا ضابط تھا، بعض امرار نے بنگالہ کی ابتری اور اسکے حکمران کے ظلم و تعدی کی شکایت کی، تو غیاث الدین تغلق فوج لیکر لکھنوتی روانہ ہوا، اور جب ترہت پہونچا، تو سلطان ناصرالدین اطاعت گذاری کی نیت سے غیاث الدین تغلق کے پاس حاضر ہوا، ہندو راجاؤن نے بھی اسکی اطاعت قبول کی، مگر سنار گاؤن کے حاکم بہادر شاہ نے سر تسلیم خم کرنا پسند نہ کیا، چنانچہ تاتار خان نے اس پر فوج کشی کی، اور اسکو قیدی بنا کر حاضر کیا، ناصرالدین لکھنوتی کا حاکم بدستور رہا، اور بہادر شاہ

طوق وسلاسل کے ساتھ دہلی آیا،

عصامی کا بیان ہے کہ لکھنوتی کی مہم سے واپسی میں سلطان غیاث الدین تغلق ترہٹ سے گذرا، تو وہاں کا راجہ خوف سے جنگل میں جا چھپا، تغلق شاہ بھی راجہ کے تعاقب میں جنگل کی طرف روانہ ہوا، جنگل بہت ہی گنجان تھا، لیکن تغلق شاہ نے اپنے ہاتھوں سے اسکے درختوں کو کاٹنا شروع کیا، اسکی تقلید میں ساری فوج درخت کاٹنے میں مشغول ہوگئی، یہاں تک کہ سارا جنگل میدان ہوگیا، دو تین دن کے بعد تغلق ترہٹ کے حصار کے قریب پہونچا، جس کے گرد پانی سے بھری سات خندقیں تھیں، مگر تغلق نے ہمت اور پامردی سے کام لیکر دو تین ہفتے میں قلعہ کو تسخیر کرکے راجہ کو اپنی حراست میں لے لیا، اور ترہٹ کی حکومت ملک تلبغہ کے بیٹے احمد خاں کو سپرد کرکے دہلی کی طرف روانہ ہوا، اس فتح کا ذکر برنی اور یحیی سرہندی نے نہیں کیا ہے، لیکن فرشتہ نے فتوح السلاطین کا حوالہ دیکر اپنی تاریخ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہی، (دیکھو تاریخ فرشتہ جلد اول ص ۱۳۲ نولکشور پریس)

آخر میں سلطان غیاث الدین تغلق کی موت کا واقعہ ہے، عصامی نے سنی سنائی دو روایتیں لکھی ہیں، ایک تو یہ کہ ہاتھی کے دوڑنے سے کوشک محل جس میں غیاث الدین تغلق ٹھہرا تھا، گر پڑا، اور دوسری یہ کہ محل طلسم پر اس طرح کھڑا کیا گیا تھا، کہ گر پڑے، اس واقعہ پر تبصرہ کرنا، ایک فضول اور لاحاصل بحث ہے، کیونکہ اس موضوع پر ہر دور کے مورخوں نے اپنی موشگافی اور قلم کی جولانی دکھا کر اپنی تحقیق و تدقیق کا نمونہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے مگر اب تک کوئی ایک دوسرے کو قائل نہ کرسکا ہے، کہ محمد تغلق باپ کی موت کا ذمہ دار یا اس سے بری الذمہ تھا، اسلئے ہم اس پر کسی قسم کی روشنی ڈالنا محض تضیع اوقات سمجھتے ہیں، اس کے بعد محمد تغلق کی حکومت کا حال شروع ہوتا ہے، عصامی محمد تغلق کا معاصر ہے

اس لئے اس دور کے متعلق فتوح السلاطین میں جو کچھ لکھا گیا ہے، اس پر توجہ سے نظر ڈالنے کی ضرورت ہے،

عصامی نے اس عہد کے واقعات کے ذکر میں سنہ کی ترتیب کو بالکل قائم نہیں رکھا ہے، اسلئے واقعات کے تقدم و تاخر کی تعیین میں بڑی پیچیدگی پیدا ہوگئی ہے،

محمد تغلق کی تخت نشینی کے بعد عصامی نے کلانور اور فرشور (پشاور) کی مہم کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

شنیدم در آغاز ملک آن خدیو — بفرمود تا سرفرازان نیو،
ز خازن ستانند یکسالہ زر — بلشکر سپارند تعجیل تر
بسازند نو آلتِ کارزار — کہ مارا ست در سر ہوای شکار
چو زر شد باصحاب لشکر ادا — دگر روز فرمود فرمانروا،
یکے سایباں سوے ملتان زنند — وز و سایہ در بامِ چرخ افگنند
دریں ماجرا ہفتۂ یک دو رفت — شہ از شہر دہلی سپہ راند تفت
بلاہور بعد از دو ماہے رسید — قضا اخترش را بہ گردوں کشید
شنیدم کہ خود ہم بلاہور ماند — سرانِ سپہ را بفرشور راند
بداں تا حدود دیارِ مغل — نہنگانِ ہندی تبازند کل
سرانِ سپہ چو بفرمانِ شاہ — ز لاہور راندند یکسر سپاہ
یکایک کلانور و فرشور را، — گرفتند گُردانِ کشور کشا
زن و بچۂ کافراں شد اسیر — برآمد ز اقصاے گردوں نفیر
مغل کان بہر سال از آبِ سند — گذشتے تباراجِ اقصاے ہند

در آن سال بر عکس ایں زیب کار | بملک مغل تاخت ہندی سوار
گرفتند چوں سرکشان حشم | بغفلت کلا نور و فرشور ہم
بنام جہاندار کشور کشا، | بخواندند خطبہ در آن شہرہا

اس مہم کا ذکر کسی اور تاریخ میں نہیں،

اس کے بعد بہار الدین گرشاسپ کی بغاوت کا حال ہے، ضیاء الدین برنی نے ایک جگہ گرشاسپ کو سلطان محمد تغلق کی بہن کا لڑکا، عصامی نے پھوپھی زاد اور فرشتہ نے چچا زاد بھائی لکھا ہے، برنی نے گرشاسپ کی بغاوت کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے، ابن بطوطہ نے گو اس کا حال تفصیل سے لکھا ہے لیکن اس کی تاریخ نہیں دی ہے، یحیٰی سرہندی نے اس کی تاریخ ۷۲۷ھ (اواخر) لکھی ہے، اور اس کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ یہ بغاوت دارالسلطنت کے دیوگیر منتقل ہو جانے کے بعد ہوئی، لیکن فرشتہ نے اس کو دارالسلطنت کے منتقل ہونے سے پہلے کا واقعہ بتایا ہے، اور لکھا ہے کہ اس بغاوت کے فرو کرنے ہی کے زمانہ میں محمد تغلق نے دیوگیر کی مرکزی حیثیت کو پسند کیا تھا عصامی کے بیان سے بھی یہی ظاہر ہے کہ گرشاسپ کی بغاوت دارالسلطنت کی تبدیلی سے پہلے واقع ہوئی تھی،

گرشاسپ سکر کا جاگیردار تھا، فرشتہ نے سکر کو ساغر لکھا ہے، یہ گلبرگہ کے پاس والی جگہ ساگر ہے، عصامی نے بغاوت کی مندرجہ ذیل تفصیل لکھی ہے:

گرشاسپ نے علم بغاوت بلند کرکے بہت سی فوج اپنے گرد جمع کرلی، محمد تغلق کو خبر ہوئی تو گجرات سے احمد ایاز کو اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا، احمد ایاز شاہی لشکر لیکر دیوگڑھ پہنچا، اور دونوں طرف کی فوجیں صف آرا ہوئیں، لڑائی شروع ہوئی تو گرشاسپ کا ایک امیر خضر بہرام منحرف ہوکر احمد ایاز کی فوج سے مل گیا جس سے شاہی فوج کو بڑی تقویت پہنچی، گرشاسپ پسپا

ہو کر میدان جنگ سے بھاگا اور سکر میں جا کر دم لیا، اور وہاں سے اپنے اہل و عیال کو لیکر کنپلہ (کرناٹک) کے راجا کے یہاں پناہ گزیں ہوا، اسی اثنا میں محمد تغلق خود دولت آباد پہونچا، اور گرشاسپ کے تعاقب میں احمد ایاز کو کنپلہ بھیجا، کنپلہ میں احمد ایاز کو دو بار شکست ہوئی، لیکن جب مزید شاہی لشکر پہونچا تو گرشاسپ مغلوب ہو کر ہندرگ میں جا کر پناہ لی، شاہی لشکر نے ہندرگ کو بھی فتح کر لیا، اور کنپلہ کا راجہ گرفتار ہوا، گرشاسپ نے ہندرگ سے فرار ہو کر دہور سمندر کے راجہ بلال دیو کے دامن میں پناہ لی، مگر بلال دیو شاہی لشکر سے کچھ ایسا خوفزدہ ہوا کہ اُس نے گرشاسپ کو گرفتار کر کے احمد ایاز کے سپرد کر دیا، جس نے اسکو محمد تغلق کے پاس حاضر کیا، محمد تغلق نے اسکی کھال کھچوا کر اسمیں بھس بھروا دیا اور سارے شہر میں تشہیر کرائی کہ حکومت کے سیاسی مجرموں کا یہ حشر ہوتا ہی۔

گرشاسپ کی بغاوت کی تفصیلات عصامی کے بعد صرف ابن بطوطہ کے یہاں ملتی ہیں، عصامی اور ابن بطوطہ کی عمومی تفصیلات یکساں ہیں، البتہ جزوی تفصیلات میں ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ جب کنپلہ کا راجہ پسپا ہونے لگا، تو اس نے ایک چتا تیار کرائی جس میں عورتیں، امراء، وزراء جل مرے اور خود راجہ ہتھیار باندھ کر شاہی فوج پر ٹوٹ پڑا، اور لڑتا ہوا مارا گیا، ابن بطوطہ کا یہ بھی بیان ہے کہ کنپلہ کے راجہ کے گیارہ بیٹے گرفتار ہو کر مشرف بہ اسلام ہوئے، اور تغلق کے دربار میں معزز عہدوں پر مامور کیے گئے، ان میں سے بعض کے تعلقات ابن بطوطہ سے گہرے تھے، عصامی ان باتوں کا ذکر نہیں کرتا ہے۔ مگر بغاوت کی جو تفصیلات اس نے لکھی ہیں، ان کو فرشتہ نے اپنے الفاظ میں بالاستیعاب نقل کیا ہے،

اس بغاوت کے بعد عصامی نے کندھیانہ کی مہم کا ذکر کیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بغاوت کے بعد سب سے پہلا اہم واقعہ یہی ہی، حالانکہ اس کے بعد دارالسلطنت دہلی سے دیوگیر منتقل ہوا، مگر عصامی اس کا ذکر کندھیانہ کی تسخیر اور بہرام ایبہ کی بغاوت کے بعد کرتا ہی، کندھیانہ کی فتح کا

حال برنی اور یحییٰ نہیں لکھتے ہیں، مگر عصامی کے بیان سے ان کی خاموشی کی تلافی ہو جاتی ہے کندھیانہ (موجودہ سن گڑھ) کا حصار ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا، اسلئے محمد تغلق کو یہاں آٹھ مہینے گذارنے پڑے مگر آخر میں کندھیانہ کا راجہ ناک نایک مغلوب ہوا، یہیں محمد تغلق کو بہرام ایبہ کی بغاوت کی خبر ملی، اس نے دولت آباد کی طرف مراجعت کی اور وہاں سے دہلی آیا، اور دہلی سے بہرام ایبہ کی سرکوبی کے لئے ملتان روانہ ہوا،

بہرام ایبہ (یعنی کشلی خاں) کی بغاوت کا حال جس تفصیل سے عصامی نے لکھا ہے وہ کسی اور تاریخ میں نہیں ہے، مگر اس نے اس بغاوت کے اسباب پر کوئی روشنی نہیں ڈالی، برنی بھی خاموش ہے، ابن بطوطہ اور یحییٰ دو مختلف وجوہ لکھتے ہیں، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ محمد تغلق نے غیاث الدین پورہ اور ملک گرشاسپ کی لاشوں کو بھوسہ بھروا کر مشتہر کرایا تو کشلی خاں کو یہ ناگوار گذرا، اور اس نے دونوں لاشوں کو دفن کرا دیا جس سے محمد تغلق بہت ہی ناراض ہوا، اور کشلی خاں کو قتل کرنے کا ارادہ کیا، کشلی خاں کو معلوم ہوا تو وہ باغی ہو گیا، لیکن یہ بیان صحیح نہیں کیونکہ غیاث الدین کا قتل (۷۳۱ھ) گرشاسپ کے قتل (۷۲۷ھ) کے بعد ہوا، تاریخ مبارک شاہی میں یہ سبب بتایا گیا ہے کہ شاہی فرمان کے بموجب علی خططی نامی ایک مغل کشلی خاں کے خاندان کو دولت آباد لانے ملتان گیا، وہاں وہ ان لوگوں سے سختی، درشتی اور بدتمیزی سے پیش آیا جس کی بنا پر وہ قتل کر دیا گیا، کشلی خان بادشاہ کے قہر و غضب سے ڈرا، اور باغیوں میں داخل ہو گیا، فرشتہ اور بدایونی بھی یہی سبب لکھتے ہیں، ممکن ہے کہ محمد تغلق کشلی خان کے خاندان کو دولت آباد میں بلوا کر اسکو اپنے قبضہ میں کرنا چاہا ہو جسے کشلی خاں نے پسند نہ کیا ہو،

اس بغاوت کو فرو کرنے کی جو تفصیلات عصامی نے لکھی ہیں، وہ کسی اور تاریخ میں نہیں، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ شاہی فوج اور کشلی خاں سے مقابلہ ملتان سے دو منزل دور بمقام ابوہر ہوا

لڑائی کے روز محمد تغلق نے یہ ہوشیاری کی کہ چتر کے نیچے اپنی جگہ شیخ رکن الدین ملتانی کے بھائی شیخ عماد الدین کو کھڑا کر دیا، اور خود چار ہزار سپاہی لیکر دوسری طرف چلا گیا، کشلو خاں کے سپاہیوں نے شاہی چتر کے پاس پہونچکر عماد الدین کو قتل کر دیا، کشلو خان کے لشکر نے سمجھا کہ بادشاہ مارا گیا، چنانچہ شاہی فوج میں لوٹ شروع ہوئی، کشلو خاں اکیلا رہ گیا، محمد تغلق نے موقع پاکر کشلو خاں پر حملہ کیا، اور اسکو قتل کر کے اس کا سر کاٹ لیا جو ملتان کے دروازہ پر لٹکا دیا گیا۔ عصامی کی تفصیل بالکل مختلف ہے، اس کا بیان ہے کہ محمد تغلق نے پہلے لالہ بہادر اور لالہ کرنگ کو مقدمۃ الجیش بناکر بھیجا، کشلی خاں کا داماد کشمیران کے مقابلہ کے لئے آیا، اور بمقام بوہنی دونوں میں جنگ ہوئی، مگر کشمیر کو شکست کھاکر بھاگنا پڑا، اس کے بعد کشلی خاں خود فوج لیکر بڑھا، اور میدان کارزار گرم ہوا تو شاہی فوج کی طرف سے لکھنوتی کا بادشاہ ناصر الدین، اسمٰعیل، شیخ ابو الفتح اور ہوشنگ بڑی جانبازی کے ساتھ لڑے، اور دوسری طرف کشلی خاں، اس کے بھائی شمس الدین اور داماد کشمیر نے بزدآزمائی کی، مگر کشلی خاں کی فوج پسپا ہو کر بھاگی، کشلی خاں لڑتا ہوا گرا، اور شاہی فوج کے سپاہیوں نے اس کا سر کاٹ کر بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا، جو عبرت کے لئے نیزہ پر لٹکا دیا گیا، عصامی نے جنگ کی تفصیل بہت ہی پرجوش طریقہ پر لکھی ہے،

اس کے بعد غیاث الدین پورہ کے قتل کا ذکر ہے، غیاث الدین تغلق کے عہد میں بیان کیا جاچکا ہے کہ غیاث الدین پورہ سنار گانوں سے مقید ہو کر دہلی لایا گیا، مگر جب محمد تغلق تخت نشین ہوا تو اس نے غیاث الدین پورہ کو اپنی مملکت میں واپس بھیجدیا، وہاں پہونچکر اوس نے پھر بغاوت کی، تاتار خاں المخاطب بہ بہرام خاں نے اس کے خلاف لشکر کشی کی، اور وہ زندہ گرفتار کیا گیا، تاتار خان نے اسکی کھال کھچواکر بادشاہ کے پاس بھیجدی، عصامی نے بغاوت کا سبب نہیں لکھا ہے، البتہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ جب تغلق غیاث الدین کو اسکی مملکت میں واپس کر رہا تھا، تو

اس سے دو عہد لئے، کہ وہ بہرام خاں کے ساتھ مل کر حکومت کریگا، اور سکہ اور خطبہ میں دونوں کے نام ہوں گے، اور اپنے بیٹے محمد عرف پرباط کو بطور ضمانت شاہی دربار میں بھیجدے گا، مگر غیاث الدین نے دوسری شرط کو پورا کرنے میں پہلو تہی کی، اسی جرم میں اس پر لشکر کشی کی گئی،

اس واقعہ کے بعد محمد تغلق کے مظالم کا حال شروع ہوتا ہے جس میں سب سے پہلے دار السلطنت کے منتقل ہونے کا ذکر ہے، حالانکہ واقعات کی ترتیب کے لحاظ سے اس کا ذکر پہلے آنا چاہیے تھا، کتاب کے شروع میں عصامی نے تاریخ لکھنے پر توجہ کی تھی، لیکن پھر اس کا کوئی التزام نہیں رکھا چنانچہ محمد تغلق کے عہد کے واقعات میں اُس نے کوئی تاریخ نہیں لکھی ہے، اسلئے وہ واقعات کی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکا ہے،

دار السلطنت کی تبدیلی کا سبب عصامی نے یہ لکھا ہے کہ سلطان دہلی کے باشندوں سے بدگمان تھا، اس لیے ان کو دیوگیر چلے جانے کا حکم دیا،

چوں شہ بدگمان بود بر خلق شہر نہفتہ بسے داشت در نوش زہر
ہم آخر چو از پوست بیروں فتاد چو ضحاک سر در سیاست نہاد
ز بیداد بسیار کشت آدمی چو کم دید در روے زکشتن کمی
نہانے یکے راے زد با صواب کہ در یک مہ آں شہر گردد خراب
بگوئید در ہر طرف آشکار کہ ہر کو بود مخلص شہریار
سبک خیمہ زیں شہر بیروں زنند سوے ملک مرہتہ عزیمت کنند
چو سر بر خط حکم خسرو نہد، شہ روزگارش بسے زر دہد
وگر سر بتابد ز فرمانِ شاہ سرش خاک گردد بر ایوانِ شاہ
سزاوار آہن بگردد سرش سرش خاک و برباد گردد زرش

بگفتا بشہر آتشے در زنند | ہمہ خلق از شہر بیرون کنند
ہمہ خلق گریاں پے خانہ خویش | رہا کردہ مالوف و اوطان خویش

بدگمانی کا سبب عصامی نے ظاہر نہیں کیا ہے، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ لوگ خطوط میں بادشاہ کو گالیاں لکھ بھیجتے تھے، اس لئے اُس نے بطور سزا دہلی کو اجاڑ دینے کا تہیہ کیا، مگر ظاہر ہے کہ عصامی اور ابن بطوطہ کے بیانات تشفی بخش نہیں، برنی کا بیان ہے کہ محمد تغلق نے دیوگیر کو اس لئے دارالسلطنت بنانا چاہا کہ یہ مرکز میں واقع تھا، اور اسکی مسافت دہلی، گجرات، لکھنوتی، سندکانو، سنارگانو، تلنگ، معبر، دھورسمندر اور کنپلہ سے برابر تھی، یہی اصل سبب تھا، اور اسی کو بدایونی اور فرشتہ نے قابل قبول قرار دیا ہے، گو موخر الذکر نے ہندوستان کے پایۂ تخت کو ایران و توران جیسے قوی دشمنوں سے اتنا دور رکھنا تدبر اور دانشمندی کے خلاف سمجھا ہے، مگر جغرافیائی حیثیت سے اس کا انتخاب برا نہ تھا، دہلی ہمیشہ دشمنوں کے زد میں رہی، اور محض اس کی تسخیر سے ہندوستان کی مملکت حملہ آوروں کے قبضہ میں چلی جاتی تھی مگر دیوگیر کے پہاڑی راستوں کو طے کرنا دشمنوں کیلئے مشکل تھا، اسلئے تغلق نے وہاں منتقل ہوکر اپنے کو بیرونی حملوں سے مامون اور مصئون کر لینا چاہا اس کے علاوہ دہلی میں بیٹھ کر جنوبی ہند کو اپنے قبضہ میں رکھنا آسان نہ تھا، علاؤالدین کی بے پناہ فوجیں بھی جنوبی ہند کے راجاؤں اور حکمرانوں پر استیلا نہ پا سکی تھیں، محمد تغلق نے قریب ہوکر ان کو مغلوب کرنا چاہا،

برنی رقمطراز ہے کہ محمد تغلق کو دارالسلطنت کی تبدیلی کا خیال جیسے ہی آیا، اس نے حکم دیا کہ دہلی جو رشک مصر و بغداد ہو رہی تھی، ویران کر دی جائے، اس کی سرائے مسمار اور اردگرد کے گاؤں غیر آباد کر دیئے جائیں، اور بوڑھے، بچے، غلام اور لونڈیاں دیوگیر روانہ ہو جائیں، حکم بجالایا گیا، مگر راستہ کی دوری اور مشقت سے بے شمار جانیں تلف ہوگئیں، اور جو لوگ پہونچے گئے

وہ غریب الوطنی میں گھٹ گھٹ کر مر گئے، عصامی نے بھی اس سفر کی صعوبتوں کی بہت ہی بھیانک تصویر کھینچی ہے،

چہ پیر و چہ کودک چہ مرد و چہ زن ... رہا کرد ہر یک دیار و دمن
بسے نازنیں داد جاں باگداز ... چو حجاج ماندہ براہ حجاز
بسے طفل بے شیر گشتہ ہلاک ... بسے سر بپئے آب خفتہ بخاک
دراں رہ بدیدم کہ ہر دلبرے ... بہر غول گاہے نہادہ سرے
ہمہ نازکانے کہ ہرگز بخواب ... نہ خوردہ غم از گرمی آفتاب
یکے جامۂ کہنہ بپیچیدہ پائی ... ہمی کرد سجدہ بگامی دو جای
یکے پا برہنہ رہے می نوشت ... ہمہ دشت از ایشان صنم خانہ گشت
بروے کہ جز داغ صندل نبود ... شد از کوبش گرد زرد و کبود
بخشے کہ جز در گلستاں نہ رفت ... بہامون برفت و بیاباں رفت
بسے آبلہ اندراں پا نشست ... بسے خار گردوں دراں پا شکست
ازاں قافلہ با عذاب شدید ... سوے دولت آباد عشرے رسید
شہ از ظلم بے زاد و بے راحلہ ... ہمہ خلق را کرد بس قافلہ
پیاپے رواں کردہ ہر شش ز شہر ... نہ از عدل و احساں کہ از خشم و قہر
چنیں شہر معمور کردہ خراب ... چہ گوید او در فردا جواب
دراں شہر چوں کس نماند از کرام ... بہ بستند درواز ہا را تمام

یہ تصویر ابن بطوطہ کے بیان سے اور بھی ہولناک ہو جاتی ہے جب وہ لکھتا ہے کہ دہلی کے تمام باشندے چلے گئے تو ایک روز گلی میں دو آدمی دکھائی دیے، ایک اندھا تھا، دوسرا لولا، وہ دونوں

بادشاہ کے سامنے لائے گئے، لوٹے کو اس نے منجنیق سے اڑادیا، اور اندھے کے لئے حکم دیا کہ اسکو دہلی سے دولت آباد تک جو چالیس دن کا راستہ ہو گھسیٹ کر لیجائیں، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا مگر دولت آباد اس کا صرف ایک پانوں پہنچا،

مگر تاریخ مبارک شاہی کے مصنف یحییٰ سرہندی کا بیان عصامی برنی اور ابن بطوطہ سے مختلف ہو، وہ لکھتا ہو کہ ۷۲۷ھ میں محمد تغلق نے دیوگیر منتقل ہو جانے کا ارادہ کیا، تو راستہ میں سرائیں، خانقاہیں اور منزلیں بنوائیں، کھانا، شربت اور پان کا انتظام حکومت کی طرف سے کیا تاکہ گذرنے والے مسافروں کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو اسٹرک کے دونوں جانب سایہ دار درخت نصب کرائے کہ ان کی ٹھنڈی چھانوں میں مسافر آرام سے سفر کرسکیں، اس کے بعد اپنی والدہ مخدومۂ جہان، امرار، ملوک، مشاہیر، نوکر چاکر، ہاتھی گھوڑے اور خزانے کو دیوگیر لے گیا علمار واکابر کو بلا کر وہاں آباد کیا، اور لوگوں کو مکانات بنانے کے لئے اخراجات کے علاوہ انعام واکرام عطا کئے جب راستہ میں اتنی سہولتوں اور آسائیشوں کا انتظام تھا، تو پھر برنی، ابن بطوطہ اور عصامی نے معلوم نہیں کیوں راستہ کی تکلیف اور مصیبت کا اس قدر مبالغہ آمیز ذکر کیا ہے؟ یحییٰ سرہندی نے راستہ اور سفر کی صعوبتوں کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے، جب دہلی خالی ہوئی، تو لکھتا ہے کہ

"شہر دہلی چناں خالی شد کہ چند روز دروازہا بستہ ماندہ بود، وسگ وگربہ درون شہر بانگ نمی کردند"

مگر پھر فوراً ہی لکھتا ہو کہ

"مردم عوام واوباش کہ در شہر ماندہ بودند جملہ اسباب شہریاں از خانہا بیرون می آوردند وتلف می کردند"

دونوں عبارت کو ساتھ پڑھنے سے یہ کیونکر یقین کیا جاسکتا ہو کہ دہلی بالکل خالی اور ویران ہوگئی، گو عصامی نے بھی لکھا ہو کہ دہلی خالی ہوجانے کے بعد اس میں صرف الو رہا کرتے تھے، ممکن ہو کہ یہ طرز بیان دہلی کی خوشحالی کم ہوجانے پر ماتم کرنے کی غرض سے اختیار کیا گیا ہو،

دارالسلطنت کا تبدیل ہونا کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہر زمانہ میں فرمانرواؤں نے اپنی اپنی مصلحتوں کی بنا پر پایۂ تخت کی تبدیلی کی ہے، محمد تغلق نے بھی دولت آباد کو مرکزی مقام اور مغلوں کے حملے سے محفوظ اور جغرافیائی حیثیت سے مستحکم سمجھ کر دہلی پر ترجیح دیا، اور پایۂ تخت کو منتقل کرنے میں تمام ممکن سہولتیں بہم پہنچائیں، لیکن عام طور سے یہ تبدیلی پسند نہیں کی گئی، اسلئے شاعروں، مورخوں اور سیاحوں نے اس فعل کو مذموم قرار دے کر اس کے ذکر میں ہر قسم کی رنگ آمیزی کی، برنی، ابن بطوطہ اور عصامی کی تحریریں اسی رنگ آمیزی کا نمونہ ہیں، مگر جب عصبیت کی شدت کم ہوئی تو مورخوں کا اندازِ تحریر بھی بدل گیا، چنانچہ یحییٰ سرہندی کا مذکورۂ بالا بیان اسی کی دلیل ہے، اس سلسلہ میں اُس نے کچھ اور واقعات لکھے ہیں، جو برنی، ابن بطوطہ اور عصامی کے یہاں مذکور نہیں، اس کا بیان ہو کہ دارالسلطنت کی تبدیلی دو دفعہ ۷۲۷ھ اور پھر ۷۲۹ھ میں واقع ہوئی، پہلی بار محمد تغلق امراء و ملوک کو دولت آباد لے گیا، اور دوسری بار "جمیع ساکنان دہلی" کو روانہ کیا، برنی نے ایک ہی تبدیلی کا ذکر کیا ہے، جس سے یحییٰ کا بیان بظاہر مشکوک ہوجاتا ہے لیکن برنی نے اس عہد کے بہت سے واقعات حذف کردیے ہیں، اسلئے ممکن ہو کہ اوس نے اختصار کی خاطر ایک تبدیلی کو نظر انداز کردیا ہو، یحییٰ برنی کی طرح محمد تغلق کا ہم عصر مورخ نہیں ہے لیکن اس نے اپنی تاریخ محمد تغلق کے بالکل متصل عہد میں لکھی ہے، اس لئے اس کا بیان غیر مستند نہیں قرار دیا جاسکتا ہو، چنانچہ بداونی اور فرشتہ نے اسکی تقلید میں دو تبدیلیوں کا حال لکھا ہو، گو موخر الذکر کی ترتیب کچھ غلط ملط ہوگئی ہو،

یحیٰی نے دوسرتبہ دارالسلطنت کو تبدیل کرنے کے اسباب نہیں لکھے ہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پہلے سوچا ہوگا کہ دولت آباد اور دہلی دونوں کو صدر مقام رکھا جائے اس لئے پہلی بار خزانہ تو دولت آباد لے گیا لیکن ٹکسال گھر دہلی میں رہنے دیا (محمد تغلق کے ۷۲۷ھ، ۷۲۸ھ اور ۷۲۹ھ کے سکوں میں دہلی ہی کی مہریں ہیں) یہ قیاس اور بھی مستحکم ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ بہرام ایبیہ کی بغاوت فرو کرکے وہ دہلی ہی واپس آیا اور یہاں اس نے دو سال قیام کیا، پھر ممکن ہے کہ مغلوں کے حملے کے خطروں اور لوگوں کی خواہشوں کا اندازہ لگا کر دولت آباد کو اپنی منشا کے مطابق آباد کرنے کے لئے دہلی کے لوگوں کو بھی وہاں چلے جانے کا حکم دیدیا ہو،

عصامی نے ملکی اور سیاسی وجوہ سے قطع نظر کرکے دہلی کی تباہی کے تین اسباب اور لکھے ہیں، (۱) عام عہد سے سو برس کے بعد دنیا میں ایک بڑا انقلاب ہوتا ہے، دہلی کو قائم ہوئے سو برس ہو چکے تھے، اس لئے یہ تباہ ہوئی، (۲) دہلی کے عام باشندوں کی مذہبی اور اخلاقی حالت بہت پست ہو گئی تھی، اس لئے ان پر یہ عذاب نازل ہوا، عصامی کے اشعار ملاحظہ ہوں تاکہ اس عہد کے لوگوں کی پستی کا بھی نقشہ سامنے آجائے،

زہر کوچۂ اہلِ بدعت نجاست ہم از شومت شاں سعادت بکاست
رہا کرد خلقش رسوم قدیم شدہ ہر کجا بدعتے مستقیم
لباسے دگر خلق پرداختند ز دستار تا کفش نو ساختند
گروہے ز گز بند باریک پوش بگندم نمای شدہ جو فروش
بظاہر سراسر تواضع نماے بباطن بیا بی خصومت گرائے
نشانہ شدہ ہر یکے در فساد ہمہ دیدہ سخانِ سستِ اعتقاد
بسے سینہ از چرب شاں بداغ دو صد کفر ہر یک بگفتہ بلاغ

بآزار دلہا نہادہ دلے	شب و روز در خرج ناحاصلے
بعاجز کشی پور دستان ہمہ	قوی دست بر زیر دستان ہمہ
گہ لاف ہر یک چو روئین تنے	گہ کار جملہ چو بیوہ زنے
ہمہ مردم آزار و شیطان نواز	ہمہ آشنا سوز و بیگانہ ساز
مصلا و سبحہ بر انداختہ	صراحی و ساغر عوض ساختہ
بسے کارہا کردہ اندر نہاں	کہ نارد خرد مند او بر زباں
ہم آخر آں قوم بسیار گشت	گنہ گاری شاں ز حد بر گذشت
ہمہ شومت آں گروہ نژند	بہ بنیاد دہلی خللہا فگند

(۳) نظام الدین اولیاؒ دہلی چھوڑ کر باہر چلے گئے تھے، اس لئے دہلی بھی ویران ہو گئی۔

نخستیں ہماں مرد فرزانہ فر	قدم زد ز دہلی بملکے دگر
وز ان پس شد آں شہر کشور خراب	در آں ملک شد فتنہ کامیاب
قدم ناگہ برداشت آں مرد راہ	بفرمان ایزد از ان تخت گاہ
در آں تختگہ کس خوش آبے نخورد	بجز غصہ جام شرابے نخورد
آز ان ملک امن و اماں رخت بست	فساد و خطر جاے ایشان نشست

عصامی نے محمد تغلق کے سکوں کے طرز عمل پر جو کچھ لکھا ہے، وہ نہ صرف معاصر مورخون کے بیانات سے بالکل مختلف بلکہ عجیب و غریب ہے، عصامی کا بیان ہے کہ محمد تغلق سلطنت میں بغاوتوں سے عاجز ہوا تو اس نے اپنی رعایا کو مفلس اور قلاش کر دینا چاہا تاکہ وہ سرکش نہ ہو سکے، اس لئے اس نے مس، لوہے، اور چمڑے کے سکوں کو رائج کر کے اس سے سونا غصب کر لینے کی کوشش کی،

شنیدم ہماں خسرو دوں پرست	کہ بر قصد اصحاب دیں بر نشست

چو بشنید از منہیان فساد — کہ معمور شد باز ہر سو بلاد
بدل گفت کین خلق آسودہ حال — تلف می نگردد ز بیشتی مال
بتاراج شان حیلہا ساختم — بتدبیر شان تعبیہ باختم
ہنوز ند این طایفہ برقرار — بہ بیشتی اموال در ہر دیار
ہمان بہ کہ پشتی شان بشکنم — بتدبیر شان جملہ مفلس کنم
چو مفلس شود ہر کجا منعمے — بگدیہ کشد کار ہر مکرمے
شود ہر یک از لطمۂ فاقہ پست — کسے مر کسے را نگیرد بدست
شنیدم چو شہ با دل این قصہ گفت — یکے رائے ناخوش ز واند ز نہفت
دگر روز کز جنبش آفتاب — ہمہ گشت پر زر جہان خراب
بفرمود شاہ مخرب سیر — بخازن کہ تعویض ہر سیم و زر
سراسر ہمہ آہن و چرم ہم — سپارد باہل سزاے درم
بدان تا ز سر سکہا نو زنند — ہمہ مہر بر آہن و مس کنند

عصامی کے مذکورۂ بالا بیان میں ژولیدگی ہے اور اختراع بھی، معاصرین میں برنی اور یحییٰ اور متاخرین میں فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی لوہے اور چمڑے کے سکوں کے رائج ہونیکا ذکر مطلق نہیں کرتے ہیں، برنی اور یحییٰ کا متفقہ بیان ہے کہ محمد تغلق نے مس کے سکے جاری کئے لیکن فرشتہ کا بیان ہی کہ مس کے علاوہ پیتل (برنج) کے بھی سکے جاری کئے، اور یہ صحیح ہے کیونکہ راجرز نے انڈین میوزیم کے سکوں کی فہرست میں محمد تغلق کے عہد کے پیتل کے سکے بھی مذکور ہیں جن کا سنہ ۷۳۰ھ ہے، موجودہ دور کے ایک انگریز اہل قلم کا خیال ہی کہ محمد تغلق نے چمڑے کے نوٹ کو رائج کرنے کی کوشش کی، (انڈین اینٹی کیوری جلد اول ص ۲۰۵) مگر اس خیال کی تائید فتوح السلاطین

کے سوا کسی اور معاصر تاریخ سے نہیں ہوتی ہے، اب یا تو عصامی کے اُس بیان کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا جائے یا مزید معاصرانہ تفصیلات کی غیر موجودگی میں اسکو نظر انداز کر دیا جائے،

مگر عصامی نے جدید سکوں کے رائج کرنے کے جو اسباب لکھے ہیں وہ بالکل قابلِ قبول نہیں، کیونکہ مؤرخوں کا متفقہ بیان ہے کہ جب یہ تجربہ ناکام رہا تو محمد تغلق نے اپنی رعایا کو شاہی خزانہ سے ان سکوں کے بدلے سونے اور چاندی کے سکّے دیئے تو پھر رعایا کو مفلس بنانے کی روایت کیونکر قبول کیجا سکتی ہے، بات یہ تھی کہ سونے کی گرانی اور چاندی کی کمی کے سبب سے ذہین اور طبّاع سلطان تغلق نے چودھویں صدی عیسوی میں سکّوں کی اشاعت اور شرحِ تبادلہ کی آسانی کی خاطر وہی طرزِ عمل اختیار کرنا چاہا جو اٹھارہویں صدی کی متمدن حکومتوں نے کیا، لیکن فضا سازگار نہیں ہوئی، اسلئے اربابِ عقل و دانش بھی اسکی نوعیت اور حقیقت کے سمجھنے سے قاصر رہے اور جب سمجھ نہ سکے تو اسکے اسباب پر مختلف قسم کی قیاس آرائیاں کیں، عصامی کا بیان اوپر گذر چکا ہے، برنی نے لکھا ہے کہ تغلق ربعِ مسکوں کو تسخیر کرنا چاہتا تھا، اسلئے اپنی بے شمار فوجوں کو تنخواہ دینے کیلئے مس کے سکّے جاری کئے، یحییٰ کا بیان ہے کہ انعام و اکرام سے شاہی خزانہ خالی ہو گیا تھا، اسلئے محمد تغلق نے مس کے سکّے جاری کر کے خزانہ کو پُر کرنا چاہا، مگر بعد کے مورخوں نے جب اسکو سمجھنے کی کوشش کی، تو انکو یہ فعل اس قدر مذموم نظر نہیں آیا، جتنا معاصر مورخوں کی نظروں میں تھا، فرشتہ رقمطراز ہے کہ تغلق نے سوچا کہ جس طرح چین میں کاغذی سکہ چالو رائج ہے اسی طرح ہندوستان میں تانبے اور پیتل کے سکّے رائج کئے جائیں، موجودہ دور کے اربابِ بصیرت بھی اس طرزِ عمل کو بُرا نہیں سمجھتے ہیں بلکہ بعض انگریز مورخوں نے تو محمد تغلق کو "دھاتوں اور سکّوں کے علم کا امام" کہا ہے، اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس زمانہ میں چاندی کی عالمگیر قلت اور کمی تھی، اسلئے مس کے سکّوں کا جاری کرنا تدبر اور بصیرت کی دلیل تھی[۱]، مگر جن ذرائع اور تدابیر سے اُس نے سکّوں کو چلانا چاہا وہ موثر نہ تھے، اسلئے اسکی ساری مآل اندیشی بے مدعا ہو کر رہ گئی،

(باقی)

[۱] دیکھو The Chronicles of Pathan Kings by E. Thomas اور Growth of English industry and commerce by Cunningham

حافظ امان اللہ بنارسی

اور انکی

مسجد خانقاہ اور مزار کے کتبے

از سید سلیمان ندوی

ہندوستان کی خاک سے جو مشہور علماء اٹھے، ان میں ایک نام حافظ امان اللہ بنارسی کا ہے، انکی عظیم الشان شخصیت کے اندازہ کے لئے یہ واقعہ کافی ہے کہ علماے فرنگی محل کے مورث اعلیٰ اور درس نظامی کے بانی ملا نظام الدین فرنگی محلی ان کے شاگردوں میں تھے۔

آزاد بلگرامی نے حافظ صاحب کا مختصر حال مآثر الکرام اور سبحۃ المرجان میں لکھا ہی، اس سے زیادہ اور کچھ نہیں معلوم، اور جو کچھ لکھا ہی، وہ یہ ہے،

حافظ صاحب کے والد کا نام نور اللہ اور دادا کا نام حسین تھا، بنارس وطن تھا، ہندوستان کے نامور علماء میں تھے، معقول و منقول دونوں میں کامل دست رس تھی، اصول فقہ میں خاص طور سے انکو کمال حاصل تھا، اس فن میں مفسر نام ایک متن متین اور پھر محکم الاصول کے نام سے اسکی شرح لکھی، تفسیر، اصول، فلسفہ اور کلام کی کتابوں میں سے تفسیر بیضاوی، عضدی، تلویح، حاشیۂ قدیمہ، شرح مواقف، شرح حکمۃ العین، اور شرح عقائد ملا جلال دوانی وغیرہ پر حاشیے لکھے، اور دیوان عبدالرشید جونپوری المتوفی ۱۰۸۳ھ کے رسالہ رشیدیہ پر جو فن مناظرہ کا مشہور رسالہ ہی تنقیدی حاشیہ لکھا اور ملا محمود جونپوری نے حدوث دہر کے مسئلہ میں میر باقر استرآبادی کے خلاف جو رسالہ لکھا تھا، ایک رسالہ

میں ان دونوں محققوں کے درمیان محاکمہ لکھا،

سلّم و مسلّم کے مصنف ملا محب اللہ بہاری اور حافظ صاحب دونوں ہم عصر تھے، اور اتفاق سے لکھنؤ میں جمع ہو گئے تھے، ملا صاحب سلطان عالمگیر کے زمانہ میں وہاں کے قاضی اور حافظ صاحب صدر امور مذہبی تھے، ان دونوں میں باہم علمی صحبتیں اور دوستانہ مناظرے ہوتے رہتے تھے،

اس زمانہ میں سید پور غازی پور کے خاندان کا ایک پیر روشن ضمیر الہ آباد کے ایک دائرہ کا قطب تھا، یعنی شیخ محمد یحییٰ المعروف بہ شاہ خوب اللہ الہ آبادی متخلص بزائر، حافظ صاحب نے ان کے دست مبارک پر نقشبندیہ طریقہ میں بیعت کی، شاہ صاحب کو اپنے اس مرید پر ناز تھا، فرماتے تھے کہ تصوف اور علم کا یہ اجتماع میر سید شریف جرجانی اور خواجہ علاء الدین عطار کے بعد ابھی ہوا ہے،

حافظ صاحب نے ۱۱۳۳ھ میں بنارس میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے،

(مآثر الکرام جلد دوم ص ۲۱۲ و سبحۃ المرجان ص ۵۴)

آٹھ نو برس ہوئے کہ راقم کو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس بنارس کے موقع پر بنارس جانے کا اتفاق ہوا اس تقریب کو غنیمت جان کر شہر کے مقبروں اور گورہائے غریباں کی بھی زیارت کی، اسی سلسلہ میں حافظ امان اللہ صاحب مرحوم کے مدرسہ و خانقاہ کا بھی پتہ لگا، اور اسکی زیارت کی، اور پھر ان کے بزرگوں کے مقبرہ تک بھی گیا، اور زمانہ کے دست برد سے جو نقوش باقی رہ گئے تھے، ان کو پڑھنے کی توفیق ملی،

حافظ صاحب کی خانقاہ میں جاکر حافظ صاحب کے سلسلۂ اولاد کے بعض افراد سے ملاقات ہوئی جن سے یہ معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کی جسمانی یادگاروں کا سلسلہ اب تک باقی ہے، اودھ کی نوابی کے زمانہ میں جن شرفا نے شیعیت قبول کر لی، ان میں ایک یہ خاندان بھی ہے، خاندان کے بعض افراد گو اس وقت سرکار انگریزی میں اچھے عہدوں پر سرفراز تھے، مگر علم و عمل کی برکت

سے تقریباً محرومی ہی؛

ایک مختصر سی مسجد و خانقاہ دیکھی جس کے سائبان کی دیوار پر ایک کتبہ لگا ہی؛ اس کتبہ سے یہ معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کے والد مولینا نور اللہ عالمِ شریعت اور عارفِ طریقت دونوں تھے، شاہ عالمگیر کے زمانہ میں وہ بنارس کے مفتی تھے، اور جہان یہ مسجد و خانقاہ بنی تھی، وہاں پہلے کوئی بتخانہ تھا جسکی جگہ پر یہ نئی تعمیر ہوئی، مسجد کا کتبہ یہ ہے؛:-

فولِ وَجہک شطرالمسجد الحرام سنہ ۱۰۷۷ھ

خانقاہ کی دیوار پر کتبہ یہ ہے،

ز حکمِ شاہ سلطانِ شریعت ‏‏ دلیلِ زہد، برہانِ طریقت

شہابِ آسمانِ سرفرازی ‏‏ محمد شاہ عالمگیر غازی

سرِ اصنام و بت خانہ شکستہ ‏‏ ظہورِ مسجد دلخواہ گشتہ

باستصوابِ نور اللہ مفتی ‏‏ غلامِ درگہِ پیرانِ چشتی،

بنائے خانقاہے ہست پیدا ‏‏ ز دولت خانہ تاریخش ہویدا

سنہ ۱۰۹۶ھ

اللہ محمد ابوبکر عمر عثمان علی،

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کی بنیاد سنہ ۱۰۷۷ھ میں پڑی، اور خانقاہ کی تعمیر سنہ ۱۰۹۶ھ مین ہوئی، شہر سے باہر ایک گنبد کے اندر ان بزرگون کا مزار ہے، اس میں تین قبریں ہیں، ایک مفتی نور اللہ صاحب کی اور دو ان کے دو بیٹوں حافظ امان اللہ اور حافظ دوست محمد کی، گنبد کے اوپر حسب ذیل اشعار ثبت ہیں، جن میں بعض حروف ایسے مٹ گئے کہ مجھ سے پڑھے نہیں گئے،

چشم بکشا ... در و بر روضۂ دوست ‏‏ ہر چہ بینی بدان کہ مظہرِ دوست

در حقیقت دل است روضۂ دوست ‏‏ ہر کہ صافش گرفت دوست از دوست

روضۂ چشم کن صفائے دوست — اوست در ہر مقام وخلق از دوست
صاف کن روضۂ دلِ خود دوست — صوفی روضۂ دلِ خود دوست

دیگر

نماند کسے دائم اندر جہان — ندارد بقا گنبدِ آسمان
بغلطند زیر زمین ہوشان — بخاک اندر آیند کیخسروان
گدا و شہ و قانع و تاجران — گذشتند چون برق دریک زمان
بسا بادشاہے سکندر نشان — نشانش نماند درین کاروان
درین دہر ہر کس کہ آمد دوان — بدنیا کجا یافت آرامِ جان
چہ شد آسمان ......سرا — چہ............این گلستان
نہ آن شہ سوارانِ لشکرکشان — نہ آثارِ ترکش نہ تیر و کمان
کجا خاک و کوہ و باد و آبِ روان — کجا آتش و گرمی ریگ دان
نہ افلاک پائندہ و پاسبان — نہ روی زمین ہمچنان جاودان
.........کند......... شان — مگر است......کل یوم شان
بنا کرد حافظ درین بوستان — ز بہرِ خدا مرقدِ دوستان
مورخ بامداد غیب اللسان — نکو یافتہ روضۂ طالبان

۱۱۱۴ھ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ صاحب شاعر بھی تھے، اور حافظ تخلص کرتے تھے، ۱۱۱۴ھ میں یہ مقام حافظ صاحب کا باغ تھا، جہاں یہ روضہ تعمیر کیا تھا،

بہرحال ان کتبون سے یہ پتہ چلا کہ حافظ صاحب کے والد بنارس میں شاہ عالمگیر کی طرف سے مفتی تھے، ۱۰۷۷ھ میں اونھون نے اپنی مسجد اور ۱۰۹۶ھ میں خانقاہ بنائی، اور ۱۱۱۴ھ مین حافظ صاحب نے یہ روضہ تعمیر کیا، جس کا مطلب یہ ہے، کہ اس زمانہ میں ان کے والد ماجد کا انتقال ہو چکا تھا، اور ۱۱۳۳ھ میں خود حافظ صاحب نے وفات فرمائی، اس لئے ۱۰۷۷ھ سے لے کر ۱۱۳۳ھ تک یعنی کم از کم چھپن ۵۶ برس تک ان باپ بیٹوں کے فضل وکمال کے انوار دنیا مین چمکتے رہے،

مقالات شبلی حصہ پنجم

یہ مولانا شبلی کے ان مقالات کا مجموعہ ہے، جو اکابر اسلام کے سوانح و حالات سے متعلق ہین، اس میں علامہ ابن تیمیہ، ابن رشد، اور زیب النسا، کی سوانح عمری وغیرہ جیسے اہم اور مفید مضامین ہیں، ضخامت ۱۴۰ صفحے، قیمت :۔ عہر

تاریخ اخلاق اسلام

اس میں اسلامی تاریخ کی پوری تاریخ، قرآن پاک اور احادیث کے اخلاقی تعلیمات اور پھر اسلام کی اخلاقی تعلیمات پر مختلف حیثیتون سے نقد وتبصرہ ہے، مصنفہ مولانا عبدالسلام ندوی ضخامت ۲۰۰ صفحے قیمت :۔

مینیجر دارالمصنفین

تلخیص و تبصرہ

سگمنڈ فرائڈ

گذشتہ ستمبر مین آسٹریا کے مشہور محلل نفسی سگمنڈ فرائڈ کا پچاسی سال کی عمر مین لندن مین انتقال ہوگیا، نفسیات میں اس کا موضوع جنسی جبلت تھا، پچاس برس تک وہ اس پر غور و فکر کرتا رہا، شروع میں اوس نے پانچ سال تک وائنا میں عصبی المزاجی پر تحقیقات کی، ۱۸۹۶ء میں جب اوس نے اپنے لکچروں میں یہ دعویٰ کیا کہ عصبی المزاج اشخاص کے مرض کا سبب ان کی جنسی جبلت میں پایا جاتا ہے تو عام طور سے اسے مضحکہ انگیز سمجھا گیا لیکن عصبی المزاجی کے مریض رفتہ رفتہ سگمنڈ فرائڈ کی طرف رجوع کرنے لگے، ان میں بعض ایسے تھے، جو جانوروں سے غیر معمولی طور سے خوفزدہ رہتے تھے، یا گفتگو میں ہکلاتے تھے، یا تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد اپنے ہاتھوں کو پانی سے دھوتے رہتے تھے، یا سر کے درد یا کسی اور بیماری میں مدتوں سے مبتلا تھے، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مفلوج تھے، ان مین سے اکثر جنون کی حد تک پہونچ چکے تھے، فرائڈ ان تمام امراض کا علاج نفسیاتی طریقہ سے کرنا چاہتا تھا، مگر اس سے اس کو اب تک واقفیت نہیں ہوئی تھی،

اس قسم کے امراض کا علاج عموماً مصنوعی نیند کے ذریعہ سے کیا جاتا تھا، ایک دن فرائڈ کے ایک دوست ڈاکٹر جوزف بروار نے اس سے اپنی ایک مریضہ کا واقعہ بیان کیا، مریضہ کی عمر اکیس سال تھی، اس کا باپ ایک مہلک مرض میں مبتلا تھا، وہ اسکی تیمارداری کرتی تھی، کہ ایک دن اس کے داہنے

ہاتھ اور دونوں پیروں پر فالج گر گیا، ڈاکٹر مذکور نے مصنوعی نیند کی حالت میں مریضہ سے مختلف سوالات کئے، اس سے مرض کے تمام علامات ظاہر ہوتے گئے، تیمارداری کے زمانہ میں لڑکی نے اپنی بہت سی خواہشوں کو غیر سنجیدہ، غیر اخلاقی، اور خود غرضانہ سمجھ کر دبا رکھا تھا، ان میں سے ہر خواہش مرض کا سبب ثابت ہوئی، مثلاً ایک شام کو وہ اپنے باپ کے پاس بیٹھی تھی، کہ پڑوس کے مکان سے ناچ کے باجہ کی آواز سنی، اُس کے دل میں ناچ میں شریک ہونے کی خواہش پیدا ہوئی، لیکن اُس نے اس خواہش کو دبا دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب وہ ناچ کے باجہ کی آواز سنتی، تو زور سے کھانسنے لگتی، اس واقعہ کا حیرت انگیز حصہ یہ ہے، کہ جب مریضہ کو اپنے مرض کے اسباب اور اسکی نوعیت سے واقفیت ہوئی، تو اس کے سارے امراض جاتے رہے،

فرائڈ کو اس واقعہ سے بڑی دلچسپی ہوئی، اور وہ اپنے ڈاکٹر دوست کے ساتھ کام کرنے لگا، وہ بھی عصبی المزاج اشخاص سے مصنوعی نیند میں مختلف قسم کے سوالات کر کے نفسیاتی نتائج پر پہنچنے کی کوشش کرتا تھا، اور اس نے دبے ہوئے جذبات اور خواہشوں کے ازالہ کی صورتوں پر غور و تحقیقات شروع کی،

اس کی تحقیقات پر اعتراضات ہونے لگے، اوس وقت ڈاکٹر مذکور نے فرائڈ کے ساتھ کام کرنا چھوڑ دیا، مگر فرائڈ برابر اپنے مریض کے بھولے ہوئے خیالات اور دبے ہوئے جذبات کو معلوم کرنے کے طریقوں پر غور کرتا رہا، ایک دن اس کے ایک مریض نے اپنی مصنوعی نیند کے سوال وجواب کو لفظ بلفظ دہرا دیا، اس سے فرائڈ کی تحقیقات کی نوعیت بالکل بدل گئی، اُس نے مصنوعی نیند کے طریقہ کو چھوڑ کر مریضوں سے براہ راست گفتگو کرنا زیادہ بہتر اور مفید سمجھا، وہ مریض کو اپنے دفتر میں لٹا دیتا، اور اس کے تمام افکار و خیالات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا، مریض شروع میں چھوٹی چھوٹی باتوں کا ذکر کرتا، پھر رفتہ رفتہ وہ اپنی گذشتہ زندگی کے بھولے ہوئے واقعات کو ہر اتا

فرائڈ اپنے نکتہ رس ذہن اور نفسیاتی تجزیہ کے ذریعہ واقعات کو ترتیب دے کر مرض کی نوعیت کو سمجھتا،

عصبی المزاج اشخاص کی ایک بڑی تعداد کو دیکھنے کے بعد فرائڈ اس نتیجہ پر پہنچا ہے، کہ ان کے مرض کا واحد سبب ان کی جنسی پراگندگی ہے، جو محض ناخوشگوار ازدواجی زندگی اور ناکامیاب محبت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ بچپن کے اور بہتیرے واقعات بھی اس کا سبب ہوتے ہیں چنانچہ فرائڈ نے اپنے نظریہ کی تشریح کے لئے دو اصطلاحیں وضع کی ہیں، (Libido اور Oedipus Complex) لبیڈو لاطینی لفظ ہے جس کے معنی "جنسی خواہش" کے ہیں، Oedipus یونانی تصوف میں تھیبس کا بیٹا بتایا جاتا ہے، اس نے اپنے باپ کو قتل کرکے ماں سے شادی کر لی تھی،

فرائڈ کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کی سب سے زبردست قوت اسکی جبلت جنسی ہے، لڑکپن میں اس کا اظہار انگوٹھا چوسنے، کھانے اور جسم سے فضلہ کے اخراج کے ذریعہ سے ہوتا ہے، آگے چل کر یہ جبلت یا تو شادی کے ذریعہ ایک دوسری ذات میں منتقل ہو جاتی ہے، یا غلط راستہ پر پڑکر ناروا صورت اختیار کر لیتی ہے، یا لطیف اور بلند ہو کر تکوینی قوتوں کا باعث ہوتی ہے، فرائڈ کا خیال ہے کہ کسی ملک کا آرٹ، علم اور موسیقی وغیرہ اسی وقت ترقی کر سکتے ہیں، جب اسکے افراد کی جنسی جبلت کی پست سطح کو بلند کر دیا جائے،

اسی جبلت کی بنا پر بعض اوقات لڑکے اپنی ماں سے غیر معمولی محبت اور باپ سے نفرت کرتے ہیں جس کو فرائڈ اڈیپس گرہ (Oedipus Complex) کہتا ہے، کبھی باپ کے ساتھ محبت بھی برقرار رہتی ہے، لیکن اندرونی طور پر بچوں کے دلوں میں باپ سے رشک وحسد ہوتا ہے، اسی جبلت کے ماتحت لڑکیاں باپ سے زیادہ اور ماں سے کم محبت کرتی ہیں بچپن

کے یہ ذہنی رجحانات بلوغ میں دوسری طرف منتقل ہو جاتے ہیں، مگر جو کمزور طبائع ان پر غالب نہیں ہوتے، وہ جنسی خواہشوں کی بے راہ روی سے عصبی المزاجی کے شکار ہو جاتے ہیں،

جنگ عظیم سے پہلے وائنا میں جہاں ہر قسم کی آزادی حاصل تھی، فرائڈ کے نظریوں کا مذاق اڑایا گیا، اطباء نے اسکے خلاف احتجاج کیا کہ اس نے جنسی جبلت کو غیر معمولی اہم بنا کر بچپن کی معصومیت کے خوشگوار تخیلات کو درہم برہم کر دیا ہے، اور اولاد و والدین کی پرکیف محبت و شفقت کی خواہ مخواہ عیب جوئی کی ہے، لیکن جنگ کے بعد فرائڈ کے نظریہ سے عام دلچسپی پیدا ہو گئی، اسکی اصطلاحات کا حوالہ کثرت سے آنے لگا، بعض حلقوں میں فرائڈ کا نظریہ تعیش پسندی کا اجازت نامہ سمجھا گیا، مگر فرائڈ کا نظریہ ہرگز اس کا حامی نہیں، وہ تمدنی زندگی کے لئے تہذیب نفس کو بہت ضروری سمجھتا ہے، اور جنسی خواہشات کے نامناسب ضبط اور اس کی بے جا آزادی مین ایک درمیانی راستہ نکالنا چاہتا ہے،

فرائڈ کے نظریہ کی حامی اور مخالف دونوں جماعتیں پیدا ہو گئی ہیں، حامیوں کی تعداد ممالک متحدہ امریکہ میں زیادہ ہے، مگر اس میں بھی کچھ لوگ ایسے ہیں، جنکو فرائڈ کے نظریہ سے پورا پورا اتفاق نہیں، وہ جنسی جبلت اور اڈیپس گرہ کو اتنی اہمیت نہیں دینا چاہتے ہیں، بلکہ ان کا خیال ہے، کہ جنسی خواہشوں سے زیادہ، سوسائٹی اور معاشرت شخصیت کو مجروح کرتی ہین، چنانچہ زیورچ کے مشہور ماہر نفسیات کارل جنگ نے فرائڈ کے نظریہ سے منحرف ہو کر "نیم مذہبی طریقۂ علاج" کی تلقین کی، الفرڈ ایڈلر نے فرائڈ کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے دعوی کیا، کہ انسانی طبائع کا سرچشمہ جنسی خواہش نہیں، بلکہ جذبۂ برتری ہے، عام طور سے جسمانی کمزوری یا بزرگوں کی سختی اور دباؤ سے ان میں کمتری کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، مگر اسی احساس کمتری کے ذریعہ کمزوری کو قوت اور کمی کو زیادتی میں تبدیل کیا جا سکتا ہے، مثلاً ڈیموستھینیز ہکلا اور بیتھوون بہرا

تھا، ان دونوں میں کمتری کا احساس پیدا ہوا، اور انھوں نے اُسے دور کرنے کی اتنی کوشش کی کہ ڈیموستھینز کی خطابت آج تک مشہور ہے، اور بیتھوون کا موسیقی کا کارنامہ اب تک فخر سے بیان کیا جاتا ہے،

گذشتہ سال جب نازیون نے وائنا پر قبضہ کیا تو فرائڈ کی ساری ملکیت ضبط کر لی گئی، اس زمانہ مین اسکے جبڑے میں سرطان ہو گیا تھا، وہ آخری عمر میں اپنے وطن کو چھوڑنا نہ چاہتا تھا، لیکن مجبوراً اُسے چھوڑ کر لندن میں پناہ لینی پڑی، یہان اس نے بڑی پرسکون زندگی بسر کی، صرف خطوط کے جواب دیتا تھا، اور کبھی کبھی پرانے مریضوں کو کچھ ہدایت دے دیا کرتا تھا، لیکن اس کی زندگی کے دن پورے ہو چکے تھے، چنانچہ گذشتہ ستمبر مین وہ اس دنیا سے چل بسا،

گذشتہ سولہ سال سے اسکی صحت اچھی نہ تھی، اس مدت میں اسکے پندرہ آپریشن ہوئے، مگر اپنی تکلیف کے متعلق کبھی ایک لفظ زبان پر نہ لایا، اور برابر مسرور و مطمئن نظر آتا تھا،

اس جلاوطنی کے زمانہ مین اُس نے ایک کتاب "موسیٰؑ اور توحید" لکھی جس میں یہودیون کی تاریخ روایات و قصص پر نظر ڈال کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہودی مذہب کے پیغمبر حضرت موسیٰ علیہ السلام یہودی (اسرائیلی) نہ تھے، بلکہ مصری تھے، فرائڈ کا بیان ہے، کہ اگر یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر یہودیون کی تاریخ نفسیاتی طور سے بالکل واضح اور صاف ہو جاتی ہے،

اگر حضرت موسیٰؑ مصری تھے، تو وہ موحد تھے، کیونکہ امن ہوٹپ چہارم کے زمانہ میں مصر میں توحید پرستی شروع ہوئی، اس نے تمام مقامی دیوتاؤں کو نیست و نابود کر کے اپنے ملک میں توحید کو رائج کیا، لیکن اسکے مرنے کے بعد توحید کو فروغ نہ ہوا، اور پھر پرانے دیوتاؤں کی پرستش شروع ہو گئی، صرف ایک محدود حلقہ مین توحید باقی رہ گئی، اگر حضرت موسیٰؑ مصری تھے، تو وہ اسی محدود حلقہ سے تعلق رکھتے تھے، امن ہوٹپ کی وفات کے بعد طوائف الملوکی کے دور میں حضرت

موسیٰ علیہ السلام غلام یہودیوں کو اپنا پیرو بنا کر ان کو مصر سے باہر لے گئے، اور انھیں قانون، رسم و رواج اور معاشرتی نظام کی تعلیم دی ۔ حضرت موسیٰؑ تندمزاج، سرگرم، لائق اور حوصلہ مند مصری تھے، چنانچہ فرائڈ اس نتیجہ پر پہونچا ہے، کہ یہودیوں نے آخر میں حضرت موسیٰؑ کو قتل کر دیا، لیکن ان کے قتل کے بعد توحید باقی رہی، سچائی، عدل، اور انصاف کا رواج ہوا، بتوں، سحر، جادو، اور دیوتاؤں سے عقیدت ختم ہوگئی، مگر یہودیوں کے دماغ پر اپنے پیغمبر کے قتل کا جرم ایسا محیط رہا، کہ نفسیاتی طور سے ان کا ذہن ہمیشہ پراگندہ اور منتشر رہا، ان کے ذہن کی یہ ژولیدگی اور پراگندگی اسی وقت جا سکتی ہے، جب وہ اپنے اس جرم کے ارتکاب کا صاف صاف اعتراف کریں،

فرائڈ کا خیال ہو کہ یہودیوں سے جرمنوں کی نفرت کی وجہ ان کی توحید سے برگشتگی ہی، جرمن عیسوی مذہب کے پیرو ضرور ہیں، مگر ان کو جبر و اکراہ سے عیسائی بنایا گیا تھا، جس کے اثرات ان کے افعال میں غیر شعوری طور پر اب تک نمایاں ہیں اور عیسائی مذہب سے ان کی مخفی برگشتگی یہودیوں کے سامی اور موحدانہ مذہب سے نفرت میں منتقل کیجا رہی ہے،

فرائڈ کے منطقیانہ دلائل، تاریخی واقعات اور انسانیاتی نتائج میں خامیاں ہیں لیکن اس کتاب سے خاص دلچسپی لی جا رہی ہے، کیونکہ فرائڈ نے قوموں کی تحلیل نفسی کر کے بعض عجیب و غریب تاریخی نظریے پیش کئے ہیں، "ص ع"

خوف اور بچے

خوف ایک ایسا تہیج ہے، جو انسانی نسل کی بقا کے لئے لازمی ہے، کیونکہ جو افراد اپنے سے برتر قوتوں کے خوف سے بھاگ کر کہیں پناہ گزین ہو گئے، ان ہی سے انسانی نسل پھیلی،

ابتدائی زمانہ میں جن جن چیزوں سے انسان ڈرا کرتا تھا، ان میں سے بہتیری چیزیں اس زمانہ میں ڈرنے کی نہیں رہ گئیں، لیکن کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن سے گذشتہ زمانہ کے لوگ خوف نہ کھاتے تھے، لیکن اب ان سے عام طور سے لوگ ڈرتے ہیں، اور اس خوف کو اپنے بچوں میں منتقل کرتے رہتے ہیں، بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو وہ طبعاً کسی چیز سے نہیں ڈرتا، مثلاً وہ آگ یا شمع کی لو کو ہاتھ سے پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، جو اس بات کا ثبوت ہے، کہ اس کے دل میں جلنے کا ڈر مطلق نہیں ہوتا، اس کو رفتہ رفتہ معلوم ہوتا ہے، کہ کون کون سی چیزیں ڈرنے کی ہیں، مگر بعض غیر معمولی محتاط والدین اور غیر ذمہ دار اور کاہل اساتذہ ان چیزوں کی فہرست اتنی طویل کر دیتے ہیں، کہ بچوں کی ذات اور ذہنی نشو و نما کو سخت نقصان پہنچتا ہے، بھوت پریت، کتے، پولیس، مردے، قبرستان اور تاریکی وغیرہ کا خوف ان پر کچھ ایسا طاری ہو جاتا ہے کہ ان چیزوں کا عجیب و غریب تخیل ان کے سامنے رہتا ہے،

بچوں کی زندگی میں خوف ایک بہت ہی ہولناک اور خطرناک چیز ہے، جو کسی طرح ان کے دلوں میں پیدا نہ ہونا چاہئے، خوف سے بچے ڈرپوک اور بزدل ہو جاتے ہیں اور ان کی طبیعت سے اولوالعزمی اور حوصلہ مندی جاتی رہتی ہے، اور آگے چل کر وہ زندگی میں کوئی کیف اور مزہ نہیں پاتے ہیں، چنانچہ سن بلوغ میں جب ان کو غربت، بے روزگاری، بیماری یا عزیزوں کی موت، یا لوگوں کی نکتہ چینی سے سابقہ پڑتا ہے تو اس وقت ان کو اپنی زندگی ایک ناقابل برداشت بار معلوم ہوتی ہے،

عام تجربہ یہ ہے کہ جب ایک بار خوف جاگزین ہو جاتا ہے، تو پھر اس سے زندگی بھر چھٹکارا پانا مشکل ہو جاتا ہے، دماغ کی ساری توجہ خوف ہی کی طرف مبذول رہتی ہے، مثلاً ایک مقرر اپنے سامعین کی نکتہ چینی کے خوف سے اپنی تقریر میں غلطیوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس سے غلطیوں کا ارتکاب خواہ مخواہ ہو جاتا ہے، یا ایک شخص دریا کے ساحل پر کھڑے

ہونے سے ڈرتا ہے، لیکن احتیاط کے باوجود اس کا پاؤں کنارے سے پھسل جاتا ہے،

اسی طرح جب بچوں کو اساتذہ مار مار کر حساب سکھانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ان کی ساری توجہ حساب کے سوالات حل کرنے کے بجائے مار کی طرف رہتی ہے، اکثر والدین اور اساتذہ اپنی غیر معمولی سختی، تنبیہ، اور تادیب پر فخر کرتے ہیں، مگر بچوں کی تربیت میں یہ ذرائع اچھے نہیں کہے جا سکتے، کیونکہ وہ سزا کے خوف سے ان چیزوں کی طرف بھی مائل نہیں ہوتے، جو ان کی شخصیت کی نشو و نما کیلئے ضروری ہیں، یہ ممکن ہے کہ والدین اور اساتذہ کے خوف سے وہ بچے چوری کرنا، جھوٹ بولنا اور دھوکا دینا چھوڑ دیں، مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ ایمانداری، سچائی اور اخلاص کے فریفتہ ہو جائیں، بلکہ اکثر اس کا ردِ عمل یہ ہوتا ہے، کہ وہ جھوٹ چوری اور دھوکہ بازی کو والدین اور اساتذہ سے چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، تجربہ سے معلوم ہوا ہے، کہ چھتر فی صدی سات برس کے بچے جھوٹ بولا کرتے ہیں اور صرف اس لئے کہ وہ جوانوں کی دنیا میں اپنے کو غیر محفوظ اور بے حامی و مددگار سمجھتے ہیں، اور ان بزرگوں کا جبر اور دباؤ جتنا زیادہ بڑھتا جاتا ہے، اتنا ہی ان میں جھوٹ بولنے کی عادت ترقی کرتی جاتی ہے، ذمہ دار والدین اور اساتذہ کا یہ فرض ہے کہ وہ بچوں کا ماحول ایسا خوشگوار رکھیں کہ ان کو جھوٹ بولنے کی ضرورت ہی نہ پیش آئے اور اگر ماحول کے خوشگوار ہونے کے باوجود وہ جھوٹ بولتے ہوں تو غیر شعوری طور پر ان میں سچائی کا احساس خود بخود پیدا ہو جائے گا، جو زجر و توبیخ سے پیدا کئے ہوئے احساس سے زیادہ مفید اور پائدار ثابت ہوگا،

"ص، ع"

مقالات شبلی حصہ ہشتم مولینا کے قومی اور اخباری مضامین کا مجموعہ جو الندوہ، مسلم گزٹ اور دوسرے رسائل و اخبارات سے یکجا کئے گئے، ضخامت ۲۰۳ صفحے، قیمت :- عہر،

اخبار علمیہ

دمشق کے علمی ادارے

شام کے سیاسی انتشار اور بے چینی کے باوجود یہاں کی تمدنی اور علمی حالت روزافزوں ترقی پر ہے، دمشق، حلب، قدس اور بیروت میں بڑے بڑے علمی مرکز ہیں، دمشق کے علمی اداروں کے نام یہ ہیں، (۱) المجمع العلمی العربی (۲) دار الکتب الاھلیہ الظھیریہ (۳) دار الآثار (۴) الجمعیۃ السوریۃ،

شاہ فیصل مرحوم نے المجمع العلمی العربی کے نام سے ۱۹۱۹ء میں ایک علمی مجلس قائم کی تھی، اس کا مقصد علمی اور سائنٹفک مباحث پر مقالات اور کتابیں شائع کرنا اور کاروباری اور سائنٹفک اصطلاحات وضع کرنا ہو۔ اس مجلس کے نام سے ایک بلند پایہ علمی رسالہ بھی شائع ہوتا ہے، یہاں سے بہت سی قابل قدر کتابیں مثلاً جاحظ کی تہذیب الاخلاق، اموی خلیفہ ولید بن یزید کا دیوان اور قاضی تنوخی کی نشوار المحاضرہ کی آٹھویں جلد شائع ہو چکی ہیں، اس کے ارکین نے بھی مختلف موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں، مشہور امیر شکیب ارسلان کئی بلند پایہ کتابوں کے مصنف ہیں، ان میں ایک کا نام غزوات العرب فی اوربہ ہے، مجلس کے ناظم محمد کرد علی نے خطط الشام کے نام سے شام کی ایک مبسوط تاریخ لکھی جو شائع ہو چکی ہے، اس میں شام کی تاریخ، جغرافیہ، تمدن اور کلچر کی پوری تفصیلات ہیں، خیر الدین الزرکلی نے قاموس العالم کے نام سے تین جلدوں

میں ایک تذکرہ لکھا ہے، شیخ کامل الغزی نے حلب کی تاریخ تین جلدوں میں لکھی،

دار الکتب الاھلیہ الظھیریہ کے نام سے سلطان عبد الحمید نے ۱۲۹۰ھ میں ایک کتب خانہ قائم کیا، پرانے مدارس کی تمام کتابیں اس کتب خانہ میں منتقل کردی گئی ہیں، اس میں پانچ ہزار نادر مخطوطات ہیں،

المجمع العلمی العربی کے ساتھ ۱۹۱۹ء میں دار الآثار کے نام سے ایک میوزیم قائم ہوا تھا، اور پہلے المجمع العلمی ہی کی عمارت میں تھا، اب ایک نئی عمارت میں منتقل کردیا گیا ہے، اس عجائب خانہ میں اسلامی عہد اور اس سے پہلے کی بہت سی قدیم چیزیں محفوظ ہیں، اموی خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے محل کے شکستہ آثار جو دمشق اور تدمر کے درمیان برآمد ہوئے ہیں، یہاں منتقل کردیئے گئے ہیں، اس محل کا طرز تعمیر دمشق کے موجودہ طرز سے بہت زیادہ مختلف نہیں،

الجمعیۃ السوریہ شام کی یونیورسٹی ہے جس کو شاہ فیصل مرحوم نے ۱۹۱۲ء میں قائم کیا تھا، یہاں صرف قانون، طب، دواسازی، دندان سازی اور نسوانی امراض کے علاج کی تعلیم دیجاتی ہے، تمام مضامین عربی زبان میں پڑھائے جاتے ہیں، یونیورسٹی کے اساتذہ نے اپنے اپنے فن پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں، شعبۂ طب کی طرف سے ایک رسالہ المجلۃ الطبیہ شائع ہوتا ہے،

جیکوب فرائڈنتھل کی صدسالہ سالگرہ

گذشتہ جون میں جرمنی اور انگلستان میں جیکوب فرائڈنتھل کی صدسالہ سالگرہ منائی گئی، جیکوب فرائڈنتھل ۲۰ر جون ۱۸۳۹ء کو ہینوور (جرمنی) کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا، اس کا باپ ایک معمولی دوکاندار تھا، جب فرائڈنتھل کی عمر ۱۲ سال کی ہوئی تو اس کے باپ نے اس کو دوکان پر بٹھانے کی کوشش کی، مگر دوکانداری سے اس کو کوئی دلچسپی نہ ہوئی، اس لئے مجبوراً اسکو برسلو کے ایک یہودی اسکول

ین داخل کر دیا گیا، جہاں وہ ۱۸۶۲ء تک لائق اساتذہ کی نگرانی میں تعلیم پاتا رہا، اسی زمانہ میں اس نے عبرانی اور قدیم یونانی ولاطینی ادبیات کا مطالعہ کیا، اسکول کی تعلیم ختم کرنے کے بعد وہ گوٹنجن گیا، یہاں اُس نے مشہور فلسفی لاٹز کی زیر نگرانی فلسفہ پڑھنا شروع کیا، اور ارسطو کے فلسفہ پر ایک مقالہ لکھ کر پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری حاصل کی، اسی اثنا میں اس نے خدا سے متعلق یونانی اور عبرانی تخیلات پر مختلف مضامین لکھے، الگزنڈر کے مذہبی فلسفہ اور ازمنہ وسطیٰ کے فلسفہ پر بھی اس کی تحقیقات شائع ہوئیں،

یونیورسٹی کی تعلیم ختم کرنے کے بعد وہ برسلو کے اسکول میں استاذ مقرر ہو گیا، پھر برسلو یونیورسٹی میں لکچرر ہوا، اس زمانہ میں کسی جرمن یونیورسٹی میں کسی یہودی کا پروفیسر مقرر ہونا آسان نہ تھا لیکن وہ ۱۸۸۸ء میں برسلو یونیورسٹی کا پروفیسر مقرر ہوا،

پروفیسری کے زمانہ میں فرائڈنتھل نے اسپنوزا پر تحقیقات کرنا شروع کی، اسپنوزا پر اس کی پہلی کتاب "اسپنوزا اور اصول متکلمین" ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی، ۱۸۹۵ء میں اس نے ایک طویل مقالہ "اسپنوازم کی تاریخ" کے عنوان سے جیواش کوارٹلی ریویو میں لکھا، اس کے بعد برلن اکادمی کی طرف سے اسپنوزا کی سوانح اور تصانیف پر باضابطہ تحقیق کا کام اس کے سپرد ہوا، اس سلسلہ میں اس نے انگلستان، ہالینڈ اور دوسرے مقامات کے کتب خانوں کی سیر کی، اور آخر ۱۸۹۹ء میں اپنی تحقیقات کو دو جلدوں میں شائع کیا جس میں اسپنوزا کی تمام تصانیف پر بہت فاضلانہ نقد وتبصرہ اور حواشی ہیں، پانچ برس کے بعد فرائڈنتھل نے اسپنوزا کی سوانح پر ایک علیحدہ کتاب لکھی، جو اپنے موضوع کے لحاظ سے اب تک بے مثل سمجھی جاتی ہے، وہ "اسپنوزا کی تعلیم" کے نام سے ایک دوسری کتاب لکھ رہا تھا، کہ ۱۹۰۷ء میں اس کا انتقال ہو گیا، اس کی وفات کے بعد یہ نامکمل کتاب اڈٹ کرکے شائع کر دی گئی، یہ چھ سو صفحوں کی ہے،

اسپنوزا پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر فرائڈنتھل کی تصانیف سب سے بہتر ہیں، اس کی وجہ

یہ ہے کہ اسپنوزا کو پوری طرح سے سمجھنے کے لئے جن باتون کی ضرورت ہے، وہ فرائڈنتھل میں موجود تھیں، دونوں نے ایک ہی قسم کی زندگی بسر کی، دونوں نے قدامت پرست یہودی خاندان میں پرورش پائی، دونوں کی سیرت و کردار یکساں تھے، دونوں عبرانی، قدیم یونانی اور لاطینی ادبیات اور موجودہ افکار کے دلدادہ تھے، دونوں نے مشرقی اور مغربی جدید اور قدیم اور مذہبی اور غیر مذہبی طرز افکار میں مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی، اس لئے فرائڈنتھل سے زیادہ بہتر اسپنوزا کا سوانح نگار اور اس کی تصانیف کا ناقد و مبصر اور کون ہو سکتا تھا،

فرائڈنتھل کی صدسالہ سالگرہ کے موقع پر رسالہ "فلسفہ" لندن میں پروفیسر اے۔ وُلف نے اس کے بارے میں لکھا ہے، کہ "جب تک زمانہ میں عمیق النظر مفکرین اور اعلیٰ کردار کی قدر باقی ہے فرائڈنتھل کی یاد بھی دلون میں منقوش رہے گی"۔

دنیا کا سب سے بڑا موتی

کچھ سال پہلے بحر جنوبی میں جزیرہ پالاوان کے ایک ملاح کو مچھلی کے شکار میں اتفاقاً ایک موتی ملا تھا جسے اُس نے اپنے علاقہ کے سردار کو پیش کیا، وہ اسکو ایک بیش قیمت ملکیت سمجھکر اپنے پاس رکھے ہوئے تھا کہ اس کا لڑکا ملیریا میں مبتلا ہو گیا اس کی حالت روز بروز بدتر ہوتی جارہی تھی کہ اتفاق سے وہاں ایک امریکن بحری سیاح آپہونچا، جس کے علاج سے وہ لڑکا اچھا ہو گیا، علاقہ کے سردار نے اس صلہ میں امریکن سیاح کو موتی نذر کر دیا جسے وہ اپنے ساتھ ممالک متحدہ امریکہ لایا، اس موتی سے امریکہ مین غیر معمولی دلچسپی لیجارہی ہے، اس کا وزن چودہ پونڈ ہے، اسکی لمبائی ۱۴ اِنچ چوڑائی ½ ۵ انچ، اُونچائی ۶ اِنچ ہے، اسکی شکل انسان کے دماغ کی سی ہے، یہ دنیا کا سب سے بڑا موتی سمجھا جاتا ہے اسکی قیمت ۳۰ لاکھ ڈالر سے زیادہ لگائی جاتی ہے سائنس کے ماہرون کا خیال ہے کہ یہ موتی ۶۰۰ برس میں تیار ہوا ہوگا،

"ص ع"

مطبوعاتِ جدیدہ

انگریزی کتابیں

Aspects of Iqbal | **مقالاتِ یومِ اقبال** | مرتبہ الطاف حسین شوکت، بی اے سکریٹری اقبال کمیٹی، انٹر کالجیٹ مسلم

برادرہڈ، لاہور، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۲۱ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت عمدہ، قیمت

ندارد، پتہ قومی کتب خانہ ریلوے روڈ، لاہور

یہ کتاب ان اردو اور انگریزی مقالات کا مجموعہ ہے، جو ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو انٹر کالجیٹ مسلم برادرہڈ لاہور کے یوم اقبال کے موقع پر پڑھے گئے تھے، انگریزی مقالات کے شروع میں ڈاکٹر محمد دین تاثیر کی تمہید ہے، جو اپنے اختصار کے باوجود اقبال کے فلسفہ اور انکی شاعری کا ایک جامع تبصرہ ہے، سرحد پنجاب کے مشہور انگریزی اہلِ قلم جناب کے۔ اے۔ خان درانی کا مضمون "اقبال کا نظریہ خودی" ہے جو اگرچہ اس موضوع کا سرسری خاکہ ہے، تاہم انگریزی میں اس عنوان پر اب تک جتنے مضامین لکھے گئے ہیں، ان میں یہ مقالہ قابلِ توجہ ہے، نکلسن نے اہلِ یورپ کو اقبال کے فلسفۂ خودی سے روشناس کرنے کی کوشش کی تھی، مگر وہ ناکافی ہے، ضرورت ہے کہ ہندوستان کے اربابِ قلم اقبال کے فلسفہ، ان کے پیام اور مشن کو پوری تشریح وتفصیل کے ساتھ اہلِ یورپ تک پہنچائیں، اس کمی کو ایک حد تک جناب خواجہ غلام السیدین صاحب نے اقبال کا تعلیمی فلسفہ لکھ کر پورا کیا ہے جس کا

ایک باب "اقبال اور سیرت نیک کا تخیل" زیر نظر کتاب میں بھی شامل ہے، اقبال کے فلسفہ کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی جا چکی ہے، لیکن بعض پہلو ابھی تشنہ بحث ہیں، چنانچہ خواجہ غلام السیدین صاحب نے اقبال کو ایک تعلیمی مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے پیش کر کے اقبال کی شاعری میں ایک نیا موضوع پیدا کیا ہے، جو ان کے نزدیک نہ صرف اعلیٰ نظریہ اور فلسفہ ہے، بلکہ اپنے تعلیمی مطمحِ نظر اور نصب العین کے لحاظ سے قابلِ عمل بھی ہے، تیسرا مضمون جناب گربچن سنگھ ام۔ اے کا "اقبال کی شاعری میں انسان" کے عنوان سے ہے، اس میں براؤننگ، خیام حافظ، اور غالب کے "انسان" کو پیشِ نظر رکھکر یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے، کہ ان تمام شعراء کے مقابلہ میں اقبال کا "انسان" بہت بلند و برتر ہے، یہ مضمون گو مختصر ہے، مگر سلجھا ہوا ہے، چوتھا مضمون جناب میر الدین صاحب ایم اس سی کا "اقبال کی شاعری میں مابعد الطبیعیاتی عنصر" پر ہے، جس میں انسانی خودی اور معراج پر زمان و مکان، روح اور ارتقاءِ روح کی روشنی میں سائنٹفک بحث کی گئی ہے، مقالہ نگار نے موضوع کی وسعت کا لحاظ کر کے اپنی تحریر کو صرف جاوید نامہ تک محدود رکھا ہے، مگر جو کچھ لکھا ہے غور و فکر سے لکھا ہے، آخری مضمون جناب اس، ام۔ عمر فاروق صاحب ام۔ اے کا "اقبال اور نیٹشے" پر ہے، جس میں خدا کے پرستار اقبال کا ملحد اور بے دین نیٹشے سے مقابلہ کر کے یہ دکھایا ہے کہ اقبال کے انسان کامل اور فوق البشر کا تخیل نیٹشے کے تخیل کا رہینِ منت نہیں، بلکہ اس کے خیالات مشرق کے فلاسفہ اور صوفیاے کرام محی الدین ابن العربی، ابن خلدون اور حضرت مجدد سرہندی سے ماخوذ ہیں،

اردو حصہ میں مولانا سید سلیمان ندوی، مولینا عبد السلام ندوی، چودھری غلام احمد صاحب پرویز اور پروفیسر سید عابد علی صاحب عابد کے مقالات اہم اور مفید ہیں "یوم اقبال" میں اگر اسی قسم کے مقالات پیش کئے جائیں، تو نہ صرف علم و ادب کی خدمت ہو، بلکہ اقبال کے فلسفہ کی بھی تشریح

ہوتی رہے گی، جس کے بعض پہلو اب تک پورے طور سے واضح نہیں ہوسکے ہیں،

انڈیا آفس لائبریری (انگریزی) مرتبہ اے، جے۔ اربری، لٹ ڈی ضخامت ۱۰۵ صفحے،
کیٹلاگ جلد دوم حصہ ششم تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، قیمت ندارد،

پتہ:۔ انڈیا آفس لائبریری لندن

یہ انڈیا آفس کی مطبوعہ فارسی کتابوں کی فہرست ہے، جس کو لائق فہرست نگار نے بڑی محنت اور کاوش سے مرتب کیا ہے، یہ فہرست علوم وفنون کے بجائے کتاب اور مصنف کے ناموں کے حروف تہجی کی ترتیب پر ہے اسمیں یہ التزام رکھا گیا ہے، کہ کتابوں کے نام کے ساتھ مصنف کے نام بھی دیدیے گئے ہیں، اور اس کے تحت میں ان کی تصانیف کا صرف ذکر کر دیا گیا ہے، پھر تہجی کی ترتیب کے سلسلہ میں ان کے ذکر میں جا بجا مختصر نوٹ ہیں، اس سے فہرست گو طویل ہوگئی ہے لیکن فہرست کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے بڑی آسانی پیدا ہوگئی ہے کتابوں کے نوٹ میں مخطوطات کی طرح ان کی نوعیت اور موضوع پر بحث نہیں کی گئی ہے بلکہ کتاب کا موضوع مصنف اور مطبع کے نام مختصر طور پر لکھدیے گئے ہیں، انڈیا آفس کے کتب خانہ میں ہندوستان کی ہر مطبوعہ کتاب کا ایک نسخہ سرکاری طور پر جاتا ہے، اسلئے فہرست میں ہندوستان کی مطبوعہ کتابوں کی تعداد ایران اور دوسرے ممالک کی کتابوں سے زیادہ ہے، اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے، کہ ہندوستان نے ایران سے زیادہ قدیم فارسی کی خدمت کی،

اسلامی فن خطاطی (A monograph of Islamic-Calligraphy) مصنفہ ام ضیاء الدین، ضخامت ۲۰ صفحے، تقطیع متوسط، کاغذ لکھائی چھپائی، عمدہ، قیمت ندارد، ملنے کا پتہ:۔ وشوا بھارتی بک شاپ

۲۱۰ کارنوالس اسٹریٹ کلکتہ،

یہ دلچسپ کتاب شانتی نکیتان بنگال سے وشوا بھارتی کے سلسلہ کی ساتوین کتاب ہے، اس کے مصنف ضیاء الدین مرحوم شانتی نکیتان میں اسلامی شعبہ کے لکچرر تھے، کتاب سنہ ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی تھی، اس کے بعد ہی مؤلف نے انتقال کیا،

کتاب کی تمہید میں اسلامی فن خطاطی کے آغاز اس پر سریانی اور مانی اثرات، پھر عرب ایران اور اسپین میں اس کے کمال و عروج کا ایک سرسری لیکن پر از معلومات خاکہ ہے، اس کے بعد کو فی طرز خطاطی، اس کے مختلف اقسام اور اسٹائل اور ہر صدی میں اس کی تدریجی ترقی اور مختلف جگہوں اور عمارتوں پر لکھے ہوئے حروف پر فنی نقطۂ نظر سے نقد و تبصرہ ہے، اگلے باب میں باکمال خطاطوں کی علمی اور معاشرتی پوزیشن، سلاطین وقت اور ارباب علم کی نظرون مین ان کی وقعت پر بعض تاریخی واقعات پیش کئے گئے ہیں، ہندوستان میں شاہان تیموریہ کی خطاطی کی سرپرستی کا بھی اجمالی ذکر ہے، اس باب میں اس سے زیادہ تفصیلی بحث کی گنجائش تھی، آخری باب میں مختلف خطوط، نسخ، نستعلیق، ثلث، شکستہ، رقع، توقیع، ریحان، گلزار، طاؤس منشور، محقق، بہار، ہلالی، بدر الکمال، ولایت اور طغریٰ وغیرہ کی ایجاد، اور ترقی پر مختصر لیکن جامع بحث ہے، کتاب میں کثرت سے خطاطی کے نادر نمونے دیے گئے ہیں، جن سے کتاب کی زینت اور اہمیت دوبالا ہوگئی ہے، خاتمہ پر ماخذوں کے سلسلہ میں کتابوں اور رسالوں کی ایک طویل فہرست ہے، جس سے مولف کی محنت، تحقیق اور وسعت مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے،

The voice of Omar Khayyam | مؤلفہ جمشید جی۔ ای۔ سکلتوالا۔ ضخامت ۹۲ صفحے، لکھائی چھپائی، اور کاغذ عمدہ، تقطیع متوسط، قیمت ندارد، ملنے کا پتہ:۔ مسٹر جی ای۔ سکلتوالا، لال گیر چیمبرز، ٹرنڈلین، فورٹ بمبئی،

مسٹر جمشید جی سکلتوالا ان ارباب علم میں ہیں جن کو عمر خیام سے عشق ہے، وہ خیام پر مختلف کتابیں لکھ چکے ہیں، زیر نظر تصنیف میں بھی خیام پر مختلف قسم کے چھوٹے چھوٹے مضامین ہیں، اس کتاب کی خصوصیت یہ ہو کہ خیام پر مغربی اہل قلم اور اہل الرائے نے جتنے خیالات ظاہر کئے ہیں ان کو مولف نے علحدہ علحدہ عنوانات قائم کرکے اپنی توضیحات کے ساتھ جمع کر دیا ہے اس طرح فضلاے مغرب کے اقوال وآرار کی روشنی میں خیام کو سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے بعض حلقوں میں خیام ایک آزاد خیال، رند مشرب اور ملحد سمجھا جاتا ہو، مولف نے جابجا اسکی تردید کرکے دکھایا ہے، کہ وہ خدا پرست صوفی، سنجیدہ فلسفی متین مفکر اور ماہر نجوم وریاضی تھا،

کتاب کے شروع میں خیام، نظام الملک، اور حسن بن صباح کی ہمدرسی کی داستان کو تاریخ وسنین کے لحاظ سے ناقابل قبول قرار دیا ہو، اس سلسلہ میں تمام یورپین اہل قلم کی تحریریں مولف کے پیش نظر تھیں، لیکن ان کے ایک ہم وطن مصنف مولینا سید سلیمان ندوی کی تالیف "خیام" ان کے مطالعہ میں نہ آسکی، ورنہ اس داستان کی تردید اور خیام کو ایک فلسفی اور صوفی کی حیثیت سے پیش کرنے میں ان کے دلائل اور براہین کی نوعیت بالکل مختلف ہوتی، تاہم کتاب کے بعض مباحث مثلاً "عمر خیام اور جدید مفکرین" اور "عمر خیام بحثیت مفکر اور فلسفی" پڑھنے کے قابل ہیں، اور مولف نے خیام کی شاعری کے روشن پہلوؤں کو دکھانے میں کافی مشقت اٹھائی ہو،

اتحاد وعمل کی طرف دعوت A call to unity and Action. مرتبہ جناب عبد الجبار صاحب، ضخامت ۲۱۴ صفحے

لکھائی چھپائی معمولی، تقطیع چھوٹی قیمت ندارد، ملنے کا پتہ عبد الجبار حفیظ منزل، اجمیر،

اس رسالہ میں مولف نے اوامر ونواہی، عقائد اسلام، روزہ، حج، نماز، جہاد، انبیا، حقوق والدین وحقوق نسوان وغیرہ کے متعلق قرآنی احکام منتخب کرکے ایک جگہ جمع کر دیئے ہیں کہ انگریزی

تعلیم یافتہ طبقہ کلام پاک کے ان احکام سے مستفید ہوسکے،

مؤلف کو عبداللہ یوسف علی صاحب کا ترجمہ پسند ہے، اسلیے شروع سے آخر تک ان ہی کے ترجمے اور حواشی نقل کر دیے گئے ہیں، شروع میں سر سلطان احمد بیرسٹر ایٹ لا، پٹنہ کا دیباچہ ہے، اسکے بعد مؤلف نے خود ایک طویل تمہید لکھی ہے، جس میں بعض غیر متعلق باتیں بھی آگئی ہیں، مؤلف کا خدمت دین کا یہ جذبہ لائق قدر ہے،

Flashlights On Islam | مصنفہ ڈاکٹر نجم الدین جعفری، ال ال ڈی، بیرسٹر ایٹ لا، ضخامت ۳، صفحے، تقطیع چھوٹی، لکھائی چھپائی متوسط، قیمت ۸ر ملنے کا پتہ:- منیجر آدمی پریس شملہ،

یہ کتاب نجم الدین صاحب جعفری کے چھوٹے چھوٹے انگریزی مقالات کا مجموعہ ہے جو بعض موجودہ مسائل پر خالص اسلامی نقطۂ نظر سے لکھے گئے ہیں، تحریر رواں اور سلیس ہے، مصنف کی وسعت نظر سے ہم کو مقالات میں اس سے زیادہ عمق اور جامعیت کی توقع تھی، جو غالبًا اختصار کی وجہ سے پیدا نہ ہوسکی، اسکول اور کالج کے طلبہ کے لئے یہ رسالہ مفید ہے،

Friday Sermons (خطباتِ جمعہ) مترجمہ انعام اللہ خاں بی اے ضخامت ۸۲ صفحے، لکھائی چھپائی معمولی، قیمت ندارد، ملنے کا پتہ جمعیۃ العلما برما ۳۱۲ مغل اسٹریٹ رنگون

زیر نظر رسالہ مولانا حافظ حکیم عبداللہ رشید نواب کی صاحب پیش امام سورتی سنی جامع مسجد رنگون کے عربی خطبات کا انگریزی ترجمہ ہے جن میں مسلمانوں کی موجودہ مذہبی، اخلاقی، معاشرتی، اور اقتصادی ضروریات پر قرآن اور حدیث کی روشنی میں خطبے ہیں، امید ہے کہ انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ کو اس کی اشاعت سے فائدہ پہونچے گا،

(ص، ع)

جلد ۴۴ | ماہ رمضان المبارک ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۳۹ء | عدد ۵

مضامین

شذرات

خیر و برکت کا مہینہ اب ختم کے قریب ہے، دارالمصنفین کی مسجد حسب دستور امسال بھی قرآن پاک کے ترانوں سے معمور رہی، اس سلسلہ میں ذکر کے قابل ایک رفیق دارالمصنفین مولوی محمد یوسف صاحب عمری (دارالسلام عمرآباد مدراس) کا محراب سنانا ہے، ان کو یہیں آکر حفظِ قرآن پاک کا شوق پیدا ہوا، اور اپنے عام روزانہ علمی مشاغل کے ساتھ اس مقدس فرض کو انجام دیا، اور آخر اس سال سب سے پہلی دفعہ انھوں نے پورے قرآن پاک کے سنانے کی سعادت پائی، والحمدللہ،

دارالمصنفین اور مولانا شبلی مرحوم کی وفات پر امسال ۱۸ر نومبر کو پورے پچیس برس گذر جائیں گے، بعض مخلص احباب کی تحریک تھی کہ اس موقع پر دارالمصنفین کی نقرئی جوبلی منائیں، یا معارف کا ایک یادگار شبلی نمبر نکالیں، کچھ دنوں تک یہ تجویز خیال میں رہی، اور آخر جی نہ چاہا کہ پیروی عام کو اپنی زندگی کا دستور العمل بنائیں۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ خیال پختہ ہو گیا کہ مولانا شبلی مرحوم کے سوانح حیات مکمل کرکے چھاپ دیئے جائیں، چنانچہ اس کام کو میں نے خود شروع کر دیا ہے، اور پورے جوش اور انہماک کے ساتھ یہ کام انجام پا رہا ہے، کوشش ہے کہ دسمبر تک اسکی پہلی جلد لکھ کر تمام ہو جائے،

کتاب کا نام **حیاتِ شبلی** ہوگا، اور دو جلدوں میں تمام ہوگی، پہلی جلد ان کی زندگی کے واقعات اور کارناموں پر ہوگی، اور دوسری ان کی تصنیفات کے تبصرہ پر، یہ پہلا موقع ہے کہ عصر جدید کے ایک ایسے عالم کے سوانح حیات مرتب ہونگے جس نے قدیم و جدید کو پیوند کرنے کا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہے،

شوال سے دارالعلوم ندوہ کا تعلیمی سال شروع ہو جائیگا، یہ بات افسوس کے ساتھ دیکھی جارہی ہے کہ اعلیٰ گھرانوں سے عربی تعلیم بالکل فنا ہوگئی ہے، اور گویا مذہبی تعلیم اور مذہبی علوم کے زندہ اور باقی رکھنے کی خدمت کا سارا بوجھ غریبوں کے کندھوں پر رہ گیا ہے، کیا کھاتے پیتے گھرانوں نے امت محمدیہ کے دفتر سے اپنا نام کٹا لیا ہے، یا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ رزق کا دروازہ صرف رومن حروف کی تعلیم کے ذریعہ ہی کھل سکتا ہے، حالانکہ صاف نظر آرہا ہے کہ یہ جدید تعلیم اس دروازہ کے کھولنے سے بھی عاجز ہے،

مسلمان حیرت سے سنیں کہ ہمارے ہندو ہموطنوں کے سامنے اب یہ تجویز ہے کہ اسکول کے ابتدائی درجوں میں معمولی سنسکرت کی تعلیم لازمی کردیجائے، دوسری طرف ہم مسلمان ہیں کہ روز بروز اپنی مذہبی زبان سے دور ہوتے جاتے ہیں، سارے عربی مدرسوں کا جائزہ لے لیجئے، شاید ہی کسی دولتمند رئیس یا ایسے اعلیٰ شریف گھرانے کے لڑکوں کو آپ عربی تعلیم میں مصروف پائیں گے، اگر ایک دو ہوں بھی تو اُن کا شمار نہیں میں ہے،

تاریخ اسلام کا جو عظیم الشان سلسلہ دارالمصنفین میں لکھا جارہا تھا اس کی پہلی جلد چھپکر شائع ہوگئی، اب اس کی دوسری جلد مطبع کو جارہی ہے، امید ہے کہ ۱۹۳۹ء کے آخر تک وہ بھی شائع ہوجائے، اسی کے ساتھ دولتِ عثمانیہ کی نہایت مکمل تاریخ جو زیر طبع تھی اس کی پہلی جلد بھی تیار ہوگئی ہے، ہماری زبان میں یہ پہلا موقع ہے کہ اسلام کی اس زندہ سلطنت کی کوئی مستند اور سنجیدہ تاریخ شائع ہورہی ہے،

اس وقت دنیا جس کشمکش میں مبتلا ہے اس کی نسبت یہ کہنا چاہئے کہ یہ قوموں کے سیاسی بحران کا عہد ہے، اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یورپ کی اس تنگ قومیت کا نتیجہ بد ہے، جس نے ہر انسانی نسل کو دوسری انسانی نسل کا دشمن بنادیا ہے، اور یہیں سے اسلام کی اس عالمگیر اخوت کی قدر معلوم ہوگی،

جس نے رنگ، نسل، خون، اور جغرافیہ کی تقسیموں کو انسانی حقوق کی تقسیم کا ذریعہ نہیں ٹھہرایا ہے،



روس اور جرمنی اپنے سیاسی اور اقتصادی مسلک کے لحاظ سے دو مختلف مذہب رکھتے ہیں اور اب تک ان دو مذہبوں کے ماننے والوں میں علانیہ اختلاف تھا، مگر یہ اختلاف اصول کی تبدیلی کے بغیر زمین کے حصوں کی تقسیم میں متحد ہو گیا، اب کیا ہمارے انجان نوجوان سوشیالسٹ بالشوازم اور ہٹلرازم کے درمیان تطبیق کی کوشش کرینگے،



لکھنؤ میں شیعہ سنی اختلاف جس نوبت پر پہنچ گیا ہے، شاید یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچکر عارف روم نے ارشاد فرمایا ہے،

نورِ حق کے پر تو گردد منجلی

اے گرفتارِ ابوبکرؓ و علیؓ

اگر حقیقت میں سنیوں کو شیعوں کے فعل سے اسی قدر تکلیف ہو تو ان کا پہلا فرض یہ ہے کہ محرم کے ان تمام بدعاتِ سیئہ سے جو اسلام کی رسوائی کا باعث ہیں یک قلم الگ ہو جائیں، ورنہ یہ کیا ہے کہ شیعوں سے نفرت کرنا اور شیعیت کے مراسم خود ادا کرنا، جو باتفاقِ علماے سنت ناجائز اور ناروا ہیں، اور متعدد بار اسکے فتاوی شائع ہو چکے ہیں،



اسکے بجاے عوام کی دلچسپی اور فائدہ کیلئے ان تمام اکھاڑوں اور فوجی کرتبوں کی نمایش کو جس کا موقع محرم قرار دیا گیا ہو، عیدین کے موقع پر رواج دینا چاہئے جو عین سنت اور صحابۂ کرام کے مسلک کے مطابق ہو، اور جسکا اصطلاحی نام **تقلیس** ہو، عہدِ اوّل میں یہ تقلیس عیدین کے موقع پر کیجاتی تھی، صحابۂ کرام شریک ہوتے تھے، اور خود رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ بیت کرام دیکھتے تھے، اور خوش ہوتے تھے،

مقالات

نفس اور جسم

از جناب خواجہ عبد الحمید صاحب ایم اے لکچرار فلسفہ گورنمنٹ کالج لائل پور

ا۔ نفس اور جسم، ذہن اور مغز، روح اور بدن، متضاد الفاظ سمجھے گئے ہیں، ان متقابل الفاظ کو ایک دوسرے کا نقیض سمجھا جاتا ہی، اور سننے والے کے دل میں فوراً یہ خیال آتا ہی کہ جسم اور مغز اور بدن انسان کے اس حصہ کے نام ہیں، جو فانی ہے کثیف ہے، ثقیل ہے، آلایشوں سے پُر ہے، اور ایک قسم کا قید خانہ ہے جس میں عنصر حیات اپنی مختلف صورتوں میں بند کر دیا گیا ہے، اس کثیف اور فانی قید خانہ میں ہمارا ذہن، ہمارا نفس، اور ہماری روح کچھ عرصہ کے لئے بند کر دیے گئے ہیں، اور ایک خاص زمانہ کی بندش کے بعد انسان کے یہ غیر فانی حصے آزاد ہو جائیں گے، نفس اور جسم کا یہ تضاد اپنی وسعت میں انسان کے جملہ خیالات کو اس طرح گھیرے ہوئے ہے، کہ مذہب، فلسفہ، اخلاق، نفسیات اور معاشرت کے ہر پہلو اور ہر شعبہ میں اس کے اثرات نمایاں ہیں، اس تضاد نے ایک بدیہی حیثیت حاصل کر لی ہے اور بدیہیات کی طرح اسے عوام اور خواص بے چون وچرا تسلیم کر لیتے ہیں، ذیل کے مقالے میں اس مفروضہ تضاد پر صرف علمی حیثیت سے نظر ڈالی جائے گی، کہ یہ تضاد حقیقی ہے، یا نہیں، اس بحث میں اوس کی مذہبی، اخلاقی، اور معاشرتی حیثیتیں نظر انداز کر دی جائیں گی،

اِس مسئلہ کے حل کے لئے ہمارے سامنے دو سوال ہیں، (۱) نفس اور جسم سے مراد کیا ہے؟

(۲) ان کا باہمی تعلق کیسا ہے،؟

۲- جدید سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ نظامِ عالم میں کوئی چیز ساکن محض اور غیر متغیر نہیں ہے، جسے ہم ساکن اور غیر متغیر کہتے ہیں، وہ بھی درحقیقت اپنے اندر طرح طرح کے تغیرات چھپائے ہوئے ہے جنھیں ہم سائنس کے نازک آلات اور باریک بیں مشاہدہ کے بغیر دیکھ نہیں سکتے، بعض اوقات یہ تغیرات آپس میں ایک قسم کا باہمی توازن پیدا کر لیتے ہیں، اور یہ توازن سکون کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ وہ سکون حقیقی نہیں ہوتا، بعض اوقات یہ تغیرات اس قدر سُست رفتار ہوتے ہیں، کہ ہم غلطی سے اُس شے کو غیر متغیر اور ساکن تصور کر لیتے ہیں، مثلاً اونچے اور برفانی پہاڑوں میں برفانی دریا (گلیشیر) اِس قدر سُست رفتار ہوتے ہیں کہ چوبیس گھنٹوں میں وہ صرف دو یا تین انچ آگے بڑھتے ہیں، ذی حیات اجسام میں تغیرات ہر لحہ جاری رہتے ہیں، اور جب حیات کے ساتھ شعور کا عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے، تو پھر اِن تغیرات کا ٹھکانا نہیں، کسی لحہ میں اپنی ذہنی کیفیت کا جائزہ لیجئے، کتنے خیالات آتے ہیں، جاتے ہیں، کس قدر مواد احساسات کا آپ کے حواس آپ کو دیتے ہیں، وغیرہ وغیرہ،

۳- ہر تغیر ایک عمل ہوتا ہے، اور ایسے عملوں کی کئی قسمیں ہیں،

(۱) بعض عمل طبیعی ہوتے ہیں، مثلاً ہوا کی گردش، پانی کا ڈھلوان کی طرف بہنا، دھویں کا اوپر کی طرف اڑنا، وغیرہ انسان کے جسم کے اندر بھی ایسے عمل جاری ہیں، مثلاً دل کے مرکزی انجن سے عروق و شریان میں خون کا دوران پھیپھڑوں کے اندر ہوا کا داخل ہونا، اور خارج ہونا، وغیرہ،

(۲) بعض عمل کیمیاوی ہوتے ہیں، مثلاً اشیاء کا آگ میں جلنا، دیگچی میں مختلف چیزوں کا پکنا، اور مل کر نئی چیز یعنی سالن کا تیار ہونا، وغیرہ، اسی طرح انسان اور جانوروں کے معدے میں کھائی ہوئی غذا کا مختلف اندرونی رطوبتوں میں مل کر اور اندرونی گرمی کی مدد سے تحلیل ہو کر نئی رطوبتیں، یا خون یا موادِ فاسد

وغیرہ کا پیدا ہونا کیمیاوی عمل ہے، طبیعی عمل میں مادہ صرف ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، لیکن کیمیاوی عمل میں مادہ کے مختلف اقسام اس طرح آپس میں ملتے ہیں، کہ ایک نئی چیز یا مادہ کی نئی قسم پیدا ہو جاتی ہے،

(۳) بعض عمل حیاتی ہوتے ہیں، مثلاً نباتات اور حیوانات کی بالیدگی اور انحطاط، انسان کے جسم میں بھی یہ عمل جاری ہیں، مثلاً بالوں اور ناخنوں کا بڑھنا، جسم کی عام صحت یا عدم صحت، اعضاء کا نشو ونما وغیرہ حیاتی فعل ہیں،

(۴) بعض عمل نفسی محض ہوتے ہیں، مثلاً میں اس وقت ان الفاظ کے لکھنے میں مصروف ہوں، یہ الفاظ اور خیالات میرے ذہن میں اس وقت مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن ان کے گرد اگرد اور بیسیوں خیالات اس مضمون سے متعلق دھندلی صورتوں میں آتے جاتے ہیں، اور موجود ہیں، ان دھندلے خیالات کے علاوہ مجھے اپنے جسم ولباس اور اپنے حواس سے مختلف احساسات حاصل ہو رہے ہیں، جن کا ایک منٹ پہلے مجھے شعوری علم نہ تھا، ان دھندلے خیالات اور محسوسات کو جو اس وقت میری شخصیت میں موجود ہیں، اور میرے مرکزی شعور کے لئے ذہنی پس منظر کا کام دے رہے ہیں، ہم نفسی محض کہہ سکتے ہیں،

(۵) ہاں - جو خیالات کسی ایک لمحہ میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، ان کی حالت شعوری ہوتی ہے، جب تک ہم جاگ رہے ہیں شعوری عمل ہمارے ذہن میں جاری ہے، البتہ ایک خیال جو اس وقت شعوری حیثیت رکھتا ہے، دس پندرہ منٹ کے بعد بالکل غیر شعوری یا نفسی محض بن سکتا ہے، عمل کی یہ پانچویں قسم ہے،

(۶) شعوری اور غیر شعوری دونوں حالتوں میں بارہا یہ ہوتا ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایک ایسی ہستی یا ایسے عالم سے متصل پاتے ہیں، جو ہماری ادراکی اور محسوس دنیا سے بہت بالا اور مختلف

ہے ایسی ہستی کو ہم خدا اور ایسے عالم کو ہم روحانی عالم کا نام دیتے ہیں، اس عالم کی کیفیتوں کا بیان کرنا ہمارے لئے آسان کام نہیں ہے، لیکن ہم اس کی موجودگی اور حقیقت کو اس طرح محسوس کرتے ہیں، کہ ہمارے لئے اس کا انکار ناممکن ہو جاتا ہے، ذہن کی یہ حالتیں روحانی کہلاتی ہیں، اور یہ بھی عمل و فعل ہیں،

اوپر جو چھ قسم کے عمل بیان ہوئے ہیں، ان میں سے پہلے تین کو خارجی یا جسمی اور باقی تین کو داخلی یا ذہنی کہہ سکتے ہیں، عمل کی ان دو اہم قسموں میں فرق یہ ہے، کہ (۱) ذہنی یا داخلی عمل کا ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے جس کے ذہن میں وہ عمل جاری ہے، دوسرا شخص ان عملوں کا بلا واسطہ ادراک اور احساس ہرگز نہیں کر سکتا، وہ صرف اپنی ذہنی حالت کو معیار قرار دے کر دوسرے کی ذہنی حالت کا اندازہ کر سکتا ہے، گلاب کا پھول سونگھ کر مجھے بھی لذت حاصل ہوتی ہے، اور آپ کو بھی، لیکن میں آپ کی لذت کا صرف اس قدر اندازہ کر سکتا ہوں کہ میری جیسی ہوگی، یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ میں آپکی لذت کو اسی طرح جانتا ہوں جیسے اپنی لذت کو، اسکے برعکس خارجی یا جسمی عمل جس قدر بھی ہیں، اور جہاں بھی ہیں ان کا بلا واسطہ احساس ہر وہ شخص کر سکتا ہے، جو اس ادراک و احساس کے لئے تیار ہو، مثلاً ہر شخص اگر چاہے تو طبیعی، کیمیاوی اور حیاتی فعلوں کا مشاہدہ کر سکتا ہے، خواہ یہ عمل و فعل خارجی دنیا میں جاری ہوں یا خود اُس کے جسم کے اندر،

(۲) ذہنی اور شعوری (یعنی داخلی) عمل کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اُس سے ہم دنیا جہان کے ہر طرح کے عمل و فعل اور ہر شے کو اپنے شعور کی گرفت میں لے سکتے ہیں ہستی اور نیستی دونوں کو ہم اپنے شعور کی وجہ سے سمجھ سکتے ہیں، چیونٹی سے لیکر خدا تک کا تصور ہم اپنے ذہن میں قائم کر سکتے ہیں، شعور کی یہی وہ ہمت مردانہ ہے، جس سے انسان یزدان کو بھی اپنی کمند میں لے آتا ہے،

۴۔ عمل کی جو چھ قسمیں اوپر بیان کی گئی ہیں، وہ سب کی سب انسان میں جاری وساری ہیں، انسان ان چھ عملوں سے مرکب ہے، ان میں سے پہلے تین عمل جو خارجی ہیں، انسان کا "جسم" (یا بدن) بنتے ہیں، اور باقی تین عمل جو داخلی ہیں، اس کا "نفس و ذہن"،

اب علمی تحقیق نے ثابت کر دیا ہے، کہ ہمارے جسم کا اہم ترین حصہ مغز ہے، اُس کے بغیر انسان انسان نہیں رہتا، ہاتھ پاؤں کاٹ دیجئے، اور دوسرے اعضا قطع کر دیجئے، انسان موجود ہے، سر کاٹ دیجئے، تو وہ انسان نہیں لاشہ ہے، مغز جسم انسانی کا وہ اہم ترین حصہ ہے جس کے بغیر نہ ذہن ہے، نہ دماغ، نہ نفس ہے نہ روح، اس لئے یہ سوال کہ نفس اور جسم کا باہمی تعلق کیا ہے، درحقیقت یہ سوال ہے، کہ ذہن اور مغز کا باہمی تعلق کیا ہے، اور کیسا ہے، اور اس ضمن میں ہم کیا کچھ کہہ سکتے ہیں، اس مقالے کے بقیہ حصہ میں اس سوال پر قدرے تفصیل سے بحث کیجائے گی،

۵۔ بحث سے پہلے ہمیں یہ امر واقعہ تسلیم کرنا ہے، کہ نفس اور جسم میں تعلق ہے، اور ضرور ہے اگر کسی شخص کو بخار ہے، یا وہ کسی اور بیماری میں مبتلا ہے، تو وہ دماغی کام کما حقہ کر نہ سکے گا، یعنی اگر جسم کی صحت بگڑی ہوئی ہے، تو نفسی حالت بھی بگڑی ہوئی معلوم ہوگی، اسی طرح اگر نفسی حالت بگڑی ہوئی ہے، تو جسمانی حالت بھی فوراً خراب ہو جائے گی، مثلاً اگر کسی شخص کے دل میں رنج و غم کے جذبات یا باطل اوہام جمع ہو رہے ہیں، تو اسکی جسمانی حالت دیکھتے دیکھتے گر جائے گی، مشہور ہے کہ چند طباع لڑکوں نے جنھیں اسکول سے چھٹی کی ضرورت تھی، استاد صاحب کو سچ مچ بیمار کر دیا، ایک آیا اور پوچھنے لگا، کیوں جناب خیریت تو ہے، آج چہرہ غیر معمولی طور پر زرد ہے، ؟ جواب ملا کچھ بھی نہیں، دوسرا آیا، تیسرا آیا، جب کئی لڑکے یکے بعد دیگرے یہی پوچھتے رہے، تو استاد صاحب کو سچ مچ لرزہ پیدا ہو گیا، انگریزی مثل ہے

تشویش نے بلی کو بھی مار دیا، نفس اور جسم کا یہ تعلق امر واقعہ ہے، اور ہمارا روزانہ مشاہدہ ہمیں یہی بتاتا ہے،

اب ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا چاہئے، عضوی[۱] نفسیات نے ثابت کر دیا ہے کہ ذہن اور مغز کا باہمی تعلق بھی بہت گہرا ہے، اور امر واقعہ ہے، اس کے ثبوت میں دو قسم کی شہادتیں پیش کیجاتی ہیں،

(۱) یہ دیکھا گیا ہے کہ اُن تمام جانوروں میں جن کے جسم میں ریڑھ کی ہڈی ہے، جس جانور کا مغز دوسرے جانوروں سے مقابلۃً حجم میں (جسم کی نسبت سے) زیادہ ہے اور ترکیب میں بھی زیادہ پیچیدہ ہے، وہی جانور ذہانت میں دوسرے جانوروں سے بہتر ہے، انسان ذہین ترین جانور ہے، اور انسان کا مغز نہایت پیچیدہ اور نہایت ہی بوجھل ہے، تجربہ بتاتا ہے کہ ہاتھی، کتا، لومڑی وغیرہ ذہین جانور ہیں، ان کی کھوپڑیوں کو جب کھولا جاتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے قد و قامت کے لحاظ و تناسب سے ان کے مغز نہایت بوجھل اور پیچیدہ ہیں،

(۲) بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ نفس کی کوئی خاص شعوری حالت مختل ہو جاتی ہے، مثلاً ایک شخص بیماری سے پہلے شعوری لحاظ سے بھلا چنگا تھا، لیکن اب ٹھیک بول نہیں سکتا، لکھ نہیں سکتا سمجھ نہیں سکتا، یا اندھا ہو گیا ہے، بہرا ہو گیا ہے، وغیرہ اسکی وجہ؟ وجہ یہ کہ بیماری سے (یا بعض اوقات کسی اور وجہ سے جس کی نوعیت نامعلوم ہے) مغز کے وہ حصے جو ان شعوری حالتوں کے لئے مقرر تھے، یا تو ضائع ہو گئے ہیں، یا وہ خون کے کسی جمے ہوئے قطرہ کی وجہ سے جو ان حصوں میں پھنس گیا ہے، کام نہیں کرتے، مغزی حصے نہایت نازک ہوتے ہیں، ان کی معمولی

---

[۱] Physiological psychology.

صحت میں اگر ذرا سی بے قاعدگی بھی ہو جائے تو وہ بسا اوقات تباہ کن بلکہ مہلک ثابت ہوتی ہے، جب مغز کے اِن حصوں پر جراحی عمل جو عموماً نہایت مشکل اور خطرناک ہوتا ہے،) کیا جاتا ہے تو صاف معلوم ہوتا ہے، کہ یہ حصّے خراب ہو چکے تھے، جسکی وجہ سے وہ شعوری حالت بھی جس کا ان پر انحصار تھا، ضائع ہو گئی تھی، اگر یہ نقصان خفیف ہوتا ہے تو جراح کی کامیاب کوشش سے وہ دور ہو جاتا ہے، اور اس کے ساتھ وہ شعوری حالت بھی عود کر آتی ہے، جو بیماری کی وجہ سے معطل یا ضائع ہو چکی تھی، بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ آنکھیں بالکل صحیح دکھائی دیتی ہیں ان کی اندرونی ساخت وکیفیت بالکل معمول کے مطابق ہے، لیکن بینائی ضائع ہو گئی ہے، اسکی وجہ صرف یہی ہوتی ہے کہ بینائی ایک شعوری حالت ہے، جس کا تعلق صرف آنکھ ہی سے نہیں (جو محض ایک آلہ اور ذریعہ ہے بینائی کا) بلکہ مغز کے پس پشت حصّہ سے ہے، جب مغز کا یہ حصّہ انحطاط پکڑ گیا، یا بالکل ضائع ہو گیا، تو بینائی کا ضائع ہو جانا لازمی نتیجہ تھا،

(۳) عضوی نفسیات نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ مغز کے مختلف حصوں کی ماموریتیں الگ الگ ہیں، مثلاً انسان میں مغز کا پچھلا حصہ (گدّی سے اوپر) بینائی کے لئے ہے، مغز کے ماتھے والے حصّے کردار کے لئے ہیں، دائیں اور بائیں طرف کے حصّے کچھ محسوسات کیلئے اور زیادہ تر الفاظ وزبان کے لئے مخصوص ہیں، مغز کے اوپر والے حصّے (یعنی مغز کا کثیر حصّہ) غالباً اعلیٰ شعوری حالتوں کے لئے مخصوص ہے، چھوٹا مغز گردن سے ذرا اوپر والا پچھلا حصّہ) یعنی Cerebellum توازن جسم کے لئے ہے، وغیرہ، عضویات مغز ابھی اپنے ابتدائی مرحلوں میں ہے، لیکن جس قدر بھی ہے، اس سے ذہن ومغز کا تعلق ثابت ہوتا ہی ہے،

۶۔ الغرض یہ امر واقعہ ہے کہ انسان کی داخلی (ذہنی) حالتوں اور خارجی (جسمی) حالتوں کا آپس میں گہرا تعلق ہے، یا عام زبان میں یہ کہئے کہ انسان کے جسم وذہن یا جسم ونفس میں گہرا تعلق

ہے اس تعلق کو علمی حلقوں میں ایک قانون کی صورت میں بیان کرتے ہیں،

یہاں دو اصطلاحات ذہن نشین کرلینی چاہئیں، انسان کی ہر نفسی یا ذہنی حالت، عمل یا فعل کو نفسیہ یا ذہنیہ کہہ سکتے ہیں، اسی طرح اس مغزی عمل فعل یا حالت کو، جو نفسی عمل، فعل یا حالت سے پہلے یا اس کے ساتھ واقع ہوتی ہے، ہم عصبیہ یا مغزیہ کہہ سکتے ہیں،

اب ذہن و مغز کے تعلق کا قانون یہ ہے کہ ہر نفسیہ کسی عصبیہ کے ساتھ ساتھ یا اوس کے ہمرکاب واقع ہوتا ہے، یعنی اگر آپ کے ذہن میں کوئی نفسی حالت موجود ہے تو یقین رکھیے کہ اسکے ساتھ ساتھ یا اس سے ذرا پہلے ایک عصبی حالت بھی واقع ہوئی ہے، اگر وہ عصبی حالت واقع نہ ہوئی ہوتی، تو آپ کی یہ ذہنی یا نفسی حالت بھی واقع نہ ہوتی،

اِس قانون سے مراد کیا ہے؟ اسکی نوعیت اور حقیقت کیا ہے،؟ کس حد تک یہ قانون قطعی ہے،؟ کیا یہ قانون علوم طبعیات اور کیمیا کے قوانین کی طرح عددی شکل میں ڈالا جاسکتا ہے یا نہیں،؟ یہ سوالات غور طلب ہیں، اور ذیل میں ان پر بحث کیجاتی ہے،

قانون یہ ہے کہ ہر نفسیہ کسی عصبیہ کے ساتھ یا اسکے ہمرکاب واقع ہوتا ہے، اسکی توجیہ کیلیے دو نظریے پیش کئے گئے ہیں، ایک نظریہ کا نام نفسی مادی متوازیت[1] ہے، اور دوسرے کو نفسی جسمی تفاعلیت[2] کہتے ہیں،

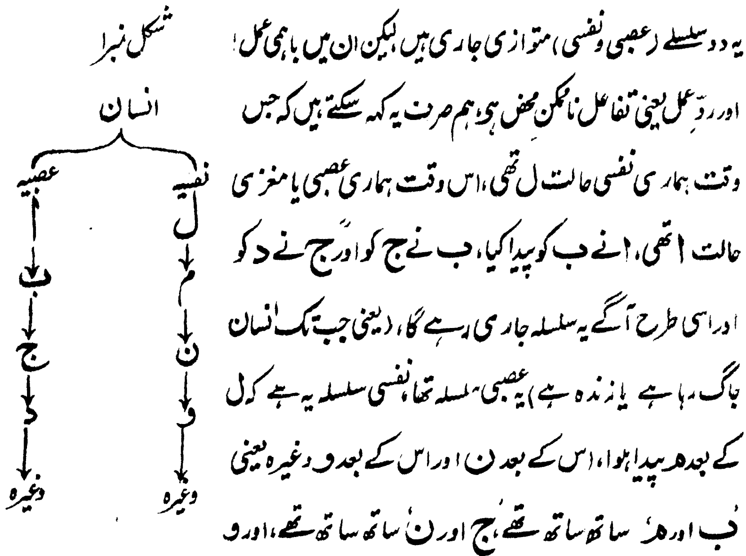
(۱) نفسی مادی متوازیت کا نظریہ یہ ہے کہ مغزی حالتیں اور نفسی حالتیں بالکل الگ الگ چیزیں ہیں، ان میں باہمی تفاعل ناممکن ہے، ایک مادی ہے، دوسری غیر مادی، ایسی دو مختلف الجنس چیزوں میں تفاعل ہو کیسے سکتا ہے،؟ ذہنی حالتیں سلسلہ وار الگ ترتیب سے جاری ہیں،

---

[1] Psycho-physical parallelism

[2] Psycho-neural interactionism

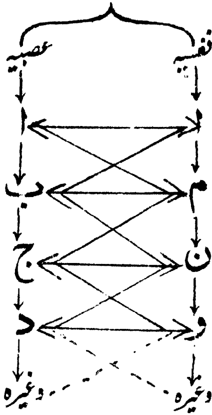
اور انکے ساتھ ساتھ مغزی اور عصبی حالتیں اپنی ترتیب سے الگ سلسلہ وار جاری ہیں (دیکھو شکل اوّل)



یہ دو سلسلے (عصبی و نفسی) متوازی جاری ہیں لیکن ان میں باہمی عمل اور ردِ عمل یعنی تفاعل ناممکن محض ہے، ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس وقت ہماری نفسی حالت ل تھی، اس وقت ہماری عصبی یا مغزی حالت ا تھی، ا نے ب کو پیدا کیا، ب نے ج کو اور ج نے د کو اور اسی طرح آگے یہ سلسلہ جاری رہے گا، (یعنی جب تک انسان جاگ رہا ہے یا زندہ ہے) یہ عصبی سلسلہ تھا، نفسی سلسلہ یہ ہے کہ ل کے بعد م پیدا ہوا، اس کے بعد ن اور اس کے بعد و وغیرہ یعنی ب اور م ساتھ ساتھ تھے، ج اور ن ساتھ ساتھ تھے، اور د اور و ساتھ ساتھ تھے۔ انسان کی یہ دو مختلف حالتیں متوازی سلسلوں میں بڑھتی رہتی ہیں لیکن ہم ہرگز یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس نفسیہ (ذہنی حالت) نے کسی عصبیہ (مغزی حالت) کو پیدا کر دیا ہے، یا کسی عصبیہ نے کسی نفسیہ کو پیدا کر دیا ہے، مادی سلسلہ مادی تغیرات (یعنی مغزی تغیرات) کا ذمہ دار ہے، اور نفسی سلسلہ نفسی تغیرات (یعنی ذہنی تغیرات) کا ذمہ دار ہے، یہ ہے نفسی مادی متوازیت کا نظریہ اور علماے سائنس کے ایک کثیر حصہ نے اُسے قبول کیا ہے،

(۲) اِس نظریہ کے برعکس دوسرا نظریہ یعنی نفسی جسمی تفاعلیت کا ہے، وہ کہتا ہے کہ عوام کا یہ خیال نسبتہً زیادہ صحیح ہے، کہ روح اور جسم یعنی ذہن اور مغز میں تفاعل ہے، ان کے درمیان عمل بھی ہے، اور ردِ عمل بھی، ایک کا دوسرے پر اثر ہوتا ہے، اور ایک دوسرے سے اثر پذیر بھی ہوتا ہے، (دیکھو شکل دوم)

عصبی حالتیں نفسی حالتوں پر اثر کرتی ہیں، اور خود اُن سے متاثر ہوتی ہیں، ا کو پیدا



کرسکتا ہے، اور خود اس سے پیدا ہوسکتا ہے، ا اور ا ل کر م کو بھی پیدا کر سکتے ہیں، اور ب کو بھی ہر نفسی حالت کا ہر عصبی حالت سے تعلق ہوتا ہی یا ہوسکتا ہے،

ہم محض اپنی سہولت کے لئے ان کے الگ الگ نام رکھ لیتے ہیں، ورنہ عصبیہ و نفسیہ دونوں انسان کی حالتیں ہیں، اور ان ہی عملوں سے وہ مرکب ہی، ہم خارجی (جسمی) عملوں کو ایک نام دیتے ہیں، اور داخلی (ذہنی) عملوں کا دوسرا نام، متوازیت ہمیں لغویات میں پہنچا دیتی ہے، مثلاً اوس کے مطابق اگر اس وقت میں لکھ رہا ہوں، تو لکھنے کا عمل جو عصبی اور مغزی ہی خود بخود جاری ہے، اور میرے ذہن، شعور اور نفس کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ وہ محض ایک تماشائی کی حیثیت سے متوازی سلسلہ میں ساتھ جارہے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہمارے جسمی فعل وعمل کے تعین میں ہمارے نفس و ذہن کو ایسا ہی اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہمارے مغز کو، یہ دعوی بالکل لغو ہے، کہ جسمی افعال کا سلسلہ نفس و ذہن کے اثر سے آزاد رہ کر چل سکتا ہے یا چل رہا ہی، نفس اور مغز میں تفاعل ہے، اور یہ تفاعل ہر لمحہ اور ہماری شخصیت کے ہر پہلو اور شعبہ میں جاری ہے، متوازیت نے اپنے غلط نظریہ سے جسم و روح یا نفس و مغز کے تقابل کو وہ اساسی اور قطعی اہمیت دے دی ہے، جس کے لئے درحقیقت نہ گنجائش ہے اور نہ دلیل

یہ نظریۂ تفاعلیت علمی حلقوں میں اس قدر مقبول نہیں ہوا، جس قدر کہ نظریۂ متوازیت بھی دو مفروضے ہیں اور ہمیں ان دونوں کو ذرا غور سے دیکھنا چاہیئے،

۷۔ متوازیت کے حق میں دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں، اور دونوں دلیلوں میں سلبی پہلو

غالب ہے،

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر متوازیت کو ترک کرکے نظریۂ تفاعلیت قبول کر لیا جائے تو قانون تحفظ قوت[ل] کی شکست لازم آتی ہے، اور چونکہ یہ قانون نہایت اہم اور صحیح ہے، اس لئے جو نظریہ اس کے خلاف جاتا ہے، وہ خود غلط ٹھہرا، اور جو نظریہ (یعنی متوازیت) اس غلط نظریہ (یعنی تفاعلیت) کا مقابل ہے، وہ صحیح ثابت ہوا، یعنی تفاعلیت کے ابطال سے متوازیت کی صحت ثابت ہوئی ہے

تفاعلیت سے قانون تحفظِ قوت کی شکست کیسے ہوتی ہے؟ اس طرح کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ جسم یا مغز کا فعل اور اثر روح یا ذہن پر ہو سکتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوے کہ 'مادی قوت' 'ذہنی قوت' میں بدل گئی یعنی نظامِ عالم میں جو مجموعی مقدار مادی قوت کی موجود تھی، اس کا کچھ حصہ 'ذہنی قوت' میں منتقل ہو گیا، اور مادی قوت کی مقدار میں کمی واقع ہو گئی، اس طرح اگر یہ مان لیا جائے کہ روح یا ذہن یا شعور کا فعل و اثر جسم یا مغز پر ہو سکتا ہے، تو اس سے یہ لازم آیا کہ 'ذہنی قوت' کا کچھ حصہ مادی قوت میں داخل ہو گیا، اور اس طرح نظام عالم میں مادی قوت کی مجموعی مقدار میں کچھ اضافہ ہو گیا، دونوں حالتوں میں قانونِ تحفظ قوت ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ تحفظ قائم نہیں رہتا، مادی قوت یا تو کم ہو جائے گی، اور یا زیادہ، کیا یہ اعتراض صحیح ہے؟

ل قانونِ تحفظ قوت یہ ہے کہ نظام عالم میں 'قوت' کی مجموعی مقدار مقرر اور محدود ہے، اس میں نہ کمی ہو سکتی ہے، اور نہ زیادتی، صرف صورتیں بدل سکتی ہیں، مثلاً آپ کھانا کھاتے ہیں، اور اپنے اندر نئی قوت اور صحت محسوس کرتے ہیں حالانکہ بھوک کی حالت میں آپ اپنے آپ کو کمزور محسوس کرتے تھے، یہ قوت کہاں سے آئی؟ جواب ملتا ہے کہ غذا میں جو قوتیں چھپی تھیں، وہ آپ کی صحت کی صورت میں ظاہر ہوئی ہیں،

نظریہ تفاعلیت کی طرف سے اس اعتراض کا یہ جواب ملتا ہے کہ

(۱) اول تو یہ دعوی ہی غلط ہے، کہ قانونِ تحفظِ قوت بالکل اٹل، واضح اور ناقابلِ شکست قانون ہے، اسے قانون کہنا بھی صحیح نہیں، اور خود اس قانون کے موجداُ سے ہرگز عالمگیر اہمیت اور وسعت نہیں دیتے، درحقیقت یہ قانون نہیں ہے، بلکہ ایک تعمیم ہے، جو مادی دنیا کے چند شعبوں میں مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر قائم کی گئی ہے، لیکن اس تعمیم کی نظری حیثیت بہت کمزور ہے، اس لئے اسے صرف تعمیمِ تجربی کہہ سکتے ہیں، قانون کا لقب اس کے لئے صحیح نہیں، اس لئے جو اعتراض اس تجربی تعمیم کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، وہ صحیح اور قطعی نہیں ہوسکتا، کیا ہمارے پاس کوئی دلیل یا وجہ ایسی موجود ہے جس کی بنا پر ہم یہ حکم لگاسکیں کہ نظامِ عالم کی مادی قوت کی مقدار اس طرح محدود، محصور اور لبتہ ہے کہ نہ تو اس میں اضافہ ہوسکتا ہے، اور نہ کمی؟ ایسی کوئی وجہ و دلیل موجود نہیں تھی، اس لئے ایک تعمیم کو وہ اہمیت نہیں دیجاسکتی جو ایک قانون کو حاصل ہوتی ہے، تعمیم کا نام ہی ظاہر کرتا ہے کہ یہ کلیہ بہت کم مثالوں کی بنا پر قائم کیا گیا ہے، اور ان مثالوں سے متعلق حلقہ شہادت کے باہر، تعمیم کا کلیہ اپنی اہمیت کھو بیٹھتا ہے،

(۲) 'تحفظِ قوت' کی تعمیم کو اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو اسکی کمزوری اور کھلتی ہے، کہا جاتا ہے، کہ 'قوت' یا 'توانائی' کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک تفاعل بالفعل (توانائی بالفعل) یہ ہوگی کسی جسم کی استعداد عمل اپنی حرکت کے لحاظ سے۔ اور دوسری تفاعل بالقوت (توانائی بالقوت) یعنی کسی جسم کی استعداد عمل بلحاظ ان قوتوں کے جو اُس کے اور دوسرے اجسام کے تعلق سے پیدا ہوتی ہیں، آسان لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضح اور حرکی صورت ہے، یعنی وہ صورت جس میں عمل ظاہر ہو رہا ہے، اور قوت عمل کی صورت پکڑ رہی ہے، مثلاً پتھر شیشہ پر گرا،

اور شیشہ ٹوٹ گیا، اس حالت میں پتھر کی قوت حرکی اور واضح تھی، دوسری صورت وہ ہوتی ہے جس میں قوت عمل میں ظاہر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ہماری آنکھوں سے غائب ہو کر کسی شے میں مخفی یا مضمر ہو گئی ہے، مثلاً میں ایک پتھر اٹھا کر اپنے مکان کی اوپر والی چھت پر لے جاتا ہوں، پتھر کو اوپر لیجانے میں میں نے قوت خرچ کی، (یعنی میری یہ قوت حرکی تھی) لیکن آخر اس صرفِ قوت کا نتیجہ کیا ہوا؟ تحفظِ قوت کا قانون کہتا ہے، کہ قوت صورتیں بدلتی رہتی ہے، لیکن نہ کم ہوتی ہے نہ زیادہ، اور ضائع ہرگز نہیں ہوتی، اس لئے پتھر کو اوپر لیجانے میں جو قوت میں نے صرف کی ہے، وہ بھی ضائع نہ ہوئی ہوگی، ؟ اب وہ قوت کس طرح میری آنکھوں سے پوشیدہ ہے، ؟ جواب ملتا ہے، کہ وہ قوت زیادہ تر اس پتھر ہی میں مخفی و مضمر ہے، لیکن کیا اس پتھر کی شکل و صورت، حجم، اجزار کی تعداد یا ان کی ترکیب میں میری قوت کے صرف سے کوئی خفیف سا خفیف فرق بھی پڑا ہے؟ ہرگز نہیں، پتھر ویسا ہی ہے، جیسے پہلے تھا، تو پھر اس کا کیا ثبوت ہے کہ میری صرف شدہ قوت پتھر میں مخفی و مضمر ہے، ؟ جواب ملتا ہے، کہ پتھر کو ذرا چھت سے لڑھکا کر دیکھئے، جب نیچے فرش پر گرے گا، تو اس زور سے گریگا کہ جس سل پر پڑے گا، اسے توڑ دے گا، حالانکہ پہلے جب وہ پتھر اس سل پر پڑا تھا، تو بالکل بے ضرر تھا، سل کا اس طرح ٹوٹ جانا ثبوت ہے اس بات کا کہ میری قوت ضائع نہیں ہوئی تھی، بلکہ پتھر میں مضمر ہو کر اس کی تخریبی طاقت کو شدت سے بڑھا گئی تھی اب سوال یہ ہے کہ ایک قوت کے دوسری شے میں اسطرح چھپ جانے یا مضمر ہو جانے کو ہم سمجھ کیسے سکتے ہیں؟ ایک قوت دوسری صورت میں بدل کیسے جاتی ہو؟ بدلنے کا طریقہ کیا ہو؟ ان سوالات کا جواب نہیں ہمیں صرف یہ بتایا جاتا ہو کہ قوت کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک حرکی و ظاہر دوسری مخفی و مضمر، ایک بالفعل اور دوسری بالقوۃ۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا،

یہاں متوازیت کا مخالف اور تفاعلیت کا حامی بول اٹھتا ہے، کہ جب آپ قوت

کی مخفی اور بالقوۃ صورت کو نظام عالم کی مجموعی قوت میں شامل کر سکتے ہیں، تو آپ کو کیا حق حاصل ہے کہ 'ذہنی قوت' کو اس نظامِ عالم سے خارج کر دیں، 'ذہنی قوت' اپنے مفہوم اور طریق کار میں ذرہ برابر بھی 'مخفی قوت' سے زیادہ مبہم یا ناقابلِ فہم نہیں ہے،

(۳) تحفظِ قوت کی تعمیم کی بنیاد پر جو اعتراض تفاعلیت کے خلاف (اور متوازیت کے حق میں) پیش کیا گیا تھا، اسکی کمزوری، بلکہ خود تحفظِ قوت کے پورے نظریہ کی کمزوری سب سے زیادہ اِس حقیقت سے کھل جاتی ہے، کہ خود قوت کا تصور ہی ابہام سے خالی نہیں، آخر قوت سے مراد کیا ہے،؟ قوت سے مراد ہے' کام کرنے یا فعل کے صادر ہونے کی قابلیت، جہاں بھی کام یا فعل ہوگا، اور جس صورت میں بھی وہ ظاہر ہوگا، وہ قوت کا مظاہرہ ہوگا، اس معنی میں ذہنی یا شعوری یا روحانی فعل اُسی طرح' کام' کہلایا جائے گا، جس طرح کہ مادی یا کیمیاوی یا حیاتی عمل اور ردِ عمل' قوت کی کوئی ایسی تعریف موجود نہیں ہے جس کے مفہوم اور تضمن میں ذہنی، شعوری یا روحانی افعال کو بالتصریح خارج کیا جا سکے، حقیقت تو یہ ہے، کہ انسانی شعور کے ذاتی احساسِ قوت کو اگر خارج کر دیا جائے تو تصورِ قوت اپنے اصلی مفہوم اور روح سے خالی ہو جائے گا اگر مجھے خود اپنے نفس میں 'قوت' کا احساس نہیں ہے، تو میں کسی اور شے میں اُس کی موجودگی کا قیاس کیسے کر سکتا ہوں،

یہاں اس بحث کو لمبی کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے، وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ 'جسم و ذہن' کی تفاعلیت کے نظریہ کے خلاف قانونِ تحفظِ قوت کو پیش کرنا بے سود ہے، نہ تو یہ قانون اٹل ہے، نہ اسکی حیثیت تعمیم سے زیادہ ہے، نہ وہ ابہام اور مغالطہ سے بالکل پاک ہے، نہ اس کے حدود مقرر ہیں، نہ خود لفظِ قوت ہی ابہام سے خالی ہے، اور نہ اس قانون یا تعمیم کی صحت سے جسم و ذہن کی تفاعلیت ناممکن ثابت ہوتی ہے،

(ب) دوسری دلیل جو نظریۂ تفاعلیت کے خلاف (اور اس کے مخالف نظریہ متوازیت

کے حق میں) پیش کی جاتی ہے، یہ ہے کہ آخر جسم و ذہن دو ایسی متضاد اور مختلف چیزوں میں تفاعلیت (یعنی باہمی عمل و ردِ عمل) ہو کیسے سکتا ہے، ؟ ایک مادی چیز دوسری غیر مادی ایک مکان میں محدود دوسری مکان سے آزاد، ایک کثیف دوسری کثافت کی ضد، ایک فانی اور دوسری شاید غیر فانی۔ ایسی متضاد چیزوں میں تفاعل و تعامل ناممکن محض ہے، کیونکہ ہم ایسے تفاعل کو نہ تو سمجھ سکتے ہیں، اور نہ اس کا تصور ہی کر سکتے ہیں،

یہ اعتراض بھی سلبی ہے اور اس سے نتیجہ یہ نکالا گیا ہے، کہ چونکہ جسم و ذہن کا باہمی تفاعل ناقابل فہم و ادراک ہے، اس لئے جسم و ذہن کی حالتیں دو متوازی سلسلوں ہی میں جاری رہ سکتی ہیں (جیسا کہ متوازیت کا دعوی ہے) لیکن نظریہ تفاعلیت کے حامیوں کی طرف سے اس اعتراض کا بھی قاطع جواب ملتا ہے، البتہ اُن کا جواب بالمثل ہے،

(۱) مثلاً اس کا سوال ہے کہ کب آپ مادی اجسام کا تفاعل (یعنی ان کا باہمی عمل اور ردّ عمل) سمجھ چکے ہیں، ؟ کیا آپ کو اس حقیقت کا مکمل فہم و ادراک ہو چکا ہے، کہ جب ایک مادی شے دوسری مادی شے پر اثر کرتی ہے، تو یہ اثر اس دوسری شے میں کیسے نفوذ پاتا ہے اور اس میں وہ کیسے جاری و ساری ہو جاتا ہے، ؟ مثلاً کیا آپ اسکی وجہ بتا سکتے ہیں کہ اگر میں چار یا پانچ کتابیں ساتھ ساتھ رکھ کر قطار بنا دوں اور پھر ایک اور کتاب کو قطار کے سرے کی کتاب سے زور سے ٹکرا دوں (لیکن سرے والی کتاب کو ہلنے نہ دوں) تو قطار کی آخری کتاب آگے سرک جائے گی، اور درمیان والی کتابیں ویسی کی ویسی رہیں گی ؟ آپ فرمائیں گے کہ ٹکر کا زور یعنی قوت کتابوں میں سے گذرتی ہوئی آخری کتاب میں پہنچی اور چونکہ اس سے آگے کوئی رکاوٹ نہ تھی، اس لئے وہ کتاب سرک گئی، لیکن سوال یہ ہے کہ قطار کی کتابوں میں سے قوت نے راستہ کیسے بنا لیا، ؟ کس طرح یہ قوت یا زور ان کتابوں کے ذرات میں سے گذرتا ہوا آگے

نکل گیا؟ کیا اس قسم کے سینکڑوں ہزاروں مشاہدات کا آپ کے پاس کوئی صحیح حل یا ان کے سلسلہ عمل کی ایسی تشریح موجود ہے، جسے تمام سائنسدان صحیح تسلیم کرلیں،؟ ہرگز نہیں،۔۔۔۔۔

یہ ہم مان لیتے ہیں کہ تصادم یا ٹکر سے مادہ کے ذرات میں سے زور حرکت یا قوت کی ترسیل کا منظر ہم ہر روز اپنے ماحول میں دیکھتے ہیں، اور یہ منظر اس قدر عام ہے کہ ہم اسے معمولی سمجھتے ہیں لیکن کسی چیز کا معمولی ہوجانا اس بات کے مترادف نہیں ہے کہ ہم نے اُس چیز کو سمجھ لیا ہے، یا اسکی نوعیت اور حقیقت کو ہم پا گئے ہیں، سچ تو یہ ہے کہ ایسے عام مناظر سب سے زیادہ پیچیدہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا عام اور معمولی ہونا ہمیں دھوکے میں ڈالے رکھتا ہی، غرض مادی اجسام کا تفاعل اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکا، تو پھر کس منہ سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ چونکہ جسم و ذہن کا تفاعل ہماری سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے وہ سرے سے ممکن ہی نہیں؟ ہم صرف یہی پوچھ سکتے ہیں، کہ عام مشاہدہ کیا کہتا ہے،؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ روزمرہ کا مشاہدہ جسم و ذہن کے تفاعل کو مادی اجسام کے تفاعل سے بھی زیادہ عام اور معمولی پاتا ہی،

(۲) پھر یہ دیکھئے کہ طبیعیات جدید مادی اجسام کے تفاعل کی بعض ایسی صورتوں اور حالتوں کو بلا چون وچرا تسلیم کرتی ہے (اور صحیح طور پر تسلیم کرتی ہے) جن کی حقیقت و نوعیت کے متعلق ہماری فہم ابھی ابتدائی منزل سے بھی نہیں گذری، مثلاً کیا ہمیں کشش ثقل کی حقیقت و نوعیت کا صحیح فہم و ادراک ہے،؟ ہرگز نہیں، ہم صرف یہ دیکھتے ہیں کہ مادی اجسام میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے، جس کے طریق کار کو ہم ایک قسم کے عددی اور حسابی قانون میں بیان کرسکتے ہیں، لیکن یہ قانون صرف یہ بیان کرتا ہی کہ وہ مادی اجسام میں کشش ثقل اس خاص پیمانہ پر ہوتی ہے، لیکن کیوں ہوتی ہے اور یہ کشش ہے کیا چیز؟ ان کے متعلق سائنس اور اس کا یہ قانون خاموش ہیں، مشاہدہ ہمیں یہ منظر دکھاتا ہے، اس لئے ہمارا فرض ہی کہ اس منظر کو صحیح الفاظ میں قلمبند کردیں،

یعنی اسے قانون کی شکل دیں، لیکن یہ قانون اس کشش کی علت کے متعلق بالکل خاموش ہی، اب فہم وادراک کے نقطۂ نظر سے مادی اجسام میں کشش ثقل جسم و ذہن کے تفاعل سے کہیں زیادہ بعید از قیاس اور عجیب ہے، لیکن چونکہ مادی اجسام کا یہ تفاعل ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے، اسلئے علمی دیانت کا تقاضا ہے، کہ اسے صحیح صحیح طور پر بیان کر دیا جائے، اسی طرح جسم و ذہن کا تفاعل بھی مشاہدہ سے ثابت ہی، اس لئے علمی دیانت کو یہاں بھی اپنا فرض ادا کرنا چاہئے، اور اس تفاعل کو صحیح صحیح طور پر قلمبند کر دینا چاہئے، بعد میں جب علم کی وسعت بڑھتی جائے گی، اور ہمارے فہم وادراک کی تیزی اور باریک بینی ترقی کرے گی، تو جس طرح ہم مستقبل میں کشش ثقل کی حقیقت و نوعیت کے فہم کو ممکن سمجھتے ہیں، اسی طرح ہمیں جسم و ذہن کے تفاعل کا فہم بھی ممکن سمجھنا چاہئے، بہرحال علمی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ امور واقعہ سے جان بوجھ کر چشم پوشی نہ کیجائے، یہ امر واقعہ ہے کہ کشش ثقل (یعنی مادی اجسام میں تفاعل) مادی دنیا میں جاری و ساری ہے، اسی طرح یہ بھی امر واقعہ ہے کہ عالم حیات کے ایک کثیر حصہ میں جسم و ذہن کا تفاعل بھی جاری و ساری ہے،

(۳) صرف حقیقت امر ہی کو اگر مدنظر رکھا جائے تو ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا چاہئے، کیا یہ سچ نہیں ہو کہ جب سے انسان عالم شعور میں آیا ہی اُس نے اپنے جسم و ذہن (یا جسم و روح) کے تفاعل کو سب سے زیادہ بین حقیقت تسلیم کیا ہی؟ اور حقائق سے وہ انکار کرتا رہا ہے، لیکن اس حقیقت کے انکار کی نہ تو اُسے کبھی جرأت ہی ہوئی ہے، اور نہ اس کے دل میں اس کا وہم تک گذرا ہے، کہ اس حقیقت کا انکار ممکنات میں سے ہے، انسان نے تہذیب کے ارتقا میں ہزاروں سال گذارے، اور پھر اُسے کشش ثقل کا خیال آیا، لیکن جسم و ذہن کا تفاعل اس کے شعور کے لئے اولیات کا کام دیتا رہا ہے، مادی اجسام کے تفاعل کا ادراک اسے بتدریج اور ہزاروں ٹھوکریں کھانے کے بعد ہوتا ہے، لیکن یہ حقیقت اسے اپنی شعوری زندگی کے پہلے ہی دن سے معلوم ہے کہ اگر چاہوں (ذہن) تو

بانو ہلا سکتا ہوں، (جسم) اگر پاؤں میں کانٹا چبھ جائے (جسم) تو درد محسوس ہوتا ہے، اور طبیعت کا توازن بگڑ جاتا ہے، (ذہن) یعنی اُسے یقین ہے کہ میں اپنے خیالات سے اپنے جسم کو متاثر کر سکتا ہوں اور اپنے جسم سے اپنے خیالات کو متاثر کر سکتا ہوں، جہاں تک ہر انسان کے ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے جسم و ذہن کے تفاعل سے زیادہ صاف اور کھلی ہوئی حقیقت کوئی نہیں، تفاعل کی نوعیت (خواہ تفاعل مادی اجسام میں ہو یا جسم و ذہن میں) ابھی سائنس کے لئے ایک عقدہ سا بن کر رہ گئی ہے، لیکن قیاس یہی چاہتا ہے کہ اس عقدہ کی کشائش ذہن و جسم کے تفاعل کے بغور مطالعہ سے ہو گی،

(۴) ہر استقرائی[1] علم کی ترقی کی دو منزلیں ہوتی ہیں، اول منزل بیانیہ - دوسری منزل علّیہ - بیانیہ منزل میں اس علم کے لئے ضروری ہوتا ہے، کہ اپنے سے متعلق حوادثِ قدرت کو صحیح صحیح طور پر بیان کر دے، تاکہ ان کے خط و خال اُن کے طرقِ کار اور ان کے متعلق باقی ضروری معلومات بلا کم و کاست قلبند ہو جائیں - اِس بیانیہ منزل میں کئی ایک تعمیمیں بھی ہاتھ آتی ہیں، اور ہر تعمیم اپنے اندر ایک بیانیہ قانون کی اہمیت رکھتی ہے، اس منزل کے طے ہونے کے بعد (اور بعض علوم میں اس منزل کے طے ہونے سے پہلے بھی) دوسری منزل یعنی منزل علّیہ شروع ہو جاتی ہے، اس منزل میں بھی ضروری ہوتا ہے، کہ ہر تعمیم کی وجہ اور علت ڈھونڈھی جائے، ہر امر کے متعلق کیوں، کیسے، کہاں سے، کس وجہ سے وغیرہ سوال کئے جائیں، اور ان کا حل ڈھونڈا جائے، یہی منزل اُس علم کی اصل آزمایش، اس کے درجہ کا حقیقی معیار اور آخیر میں اس کا معراج بنتی ہے، جہاں تک علوم جدیدہ کا تعلق ہے، وہ اس دوسری منزل کے ابتدائی مرحلوں

---

[1] استقرائی علم سے مراد سائنس کے وہ شعبے ہیں، جن کا انحصار تمام تر مشاہدۂ فطرت و قدرت اور تجربہ پر ہے۔ جسے عوام سائنس کہتے ہیں، وہ علوم استقرائیہ کا مجموعہ ہے،

سے ابھی پار نہیں ہوئے، اور ان کی ترقی کے راستہ میں ایک مہیب پتھر جو پڑا ہے، وہ یہی تفاعل کا عقدہ ہے، اس کے حل کے لئے سائنس کے لئے ضروری ہے، کہ جسم و ذہن کے تفاعل کی جس قدر مثالیں بھی اُسے مل سکیں، ان کو بیانیہ تعمیموں، کلیوں اور عمومیات کی شکل وصورت میں ڈھالا جائے اور پھر ان ہی سے جو چھوٹی چھوٹی اور کم مرتبہ ہوں، ان عمومیات کو چند بڑی اور زیادہ اہم تعمیموں اور کلیوں میں سمیٹا جائے۔ اس طریق کار سے مواد ترتیب پاجائے گا، اولیات طے ہوں گی، توانین وضع ہوسکیں گے، اور پھر آخری حصار پر حملہ کے لئے (یعنی تفاعل کی علیت کی دریافت کے لئے) راستہ صاف ہو جائے گا، اس لحاظ سے عضوی نفسیات کی اہمیت جدید سائنس کے لئے بہت زیادہ ہے،

(باقی)

فتوح السلاطین

از

سید صباح الدین عبد الرحمن (علیگ) رفیق دار المصنفین

(۴)

ترمہ شیرین کا حملہ | آگے چل کر فتوح السلاطین میں ترمہ شیرین کے حملہ کا بیان آتا ہے، برنی نے اس حملہ کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھا ہی، تاریخ مبارک شاہی میں اس کا ذکر ہے، اور اس حملہ کی تاریخ ۷۲۹ھ یعنی دیوگیر کی پہلی تبدیلی کے بعد اور دوسری تبدیلی سے پہلے مذکور ہے۔ فرشتہ نے اسکی تاریخ ۷۲۷ھ لکھی ہے، جو غلط ہے، ترمہ شیرین کے حملہ کی تفصیل ہر مورخ نے بالکل مختلف لکھی ہے، فتوح السلاطین میں ہے، کہ ترمہ شیرین سندھ کے حدود سے گذر کر ملتان اور پھر میرٹھ آیا، اس کے بعد عصامی رقمطراز ہے،

چو از پیک بشنید شاہ ایں خبر | کہ آمد صفِ فتنہ نزدیک تر
بداں پور بغرا بفرمود شاہ | کہ راند سبک سوئے میرٹھ سپاہ
برد با خود آں سرکشِ نامدار | ز تازی سواران یل دہ ہزار

. . . .

چو فرمان شہ پور بغرا شنید | بزد کوس و افواج بیرون کشید
بمیرٹھ چو زد خیمہ آں سرفراز | ہمی جست فرصت پئے ترک و تاز

مغلوں کو شکست ہوئی، ترمہ کا بھانجہ گرفتار ہوا، اور مغل بھاگے،

خبر چون بشاہ سرافراز گشت / کہ از ہند فوجِ مغل باز گشت

بزد کوس و بر بارگی بر نشست / سپہ راند دنبالِ شان در نشست

خزیدہ سواری فرستاد پیش / خود آہستہ میراند بنگاہ خویش

بتھانیسر آمد چو رایاتِ شاہ / فرستاد از آنجا فراوان سپاہ

بدنبالِ آن لشکرِ شوم پے / ہمی رفت لشکر بفرمان وے

.... / ....

چو دنبال شاں کرد افواج ہند / بسے خوں نشاں ریخت تا آبِ سند

پس آنگہ ز تھانیسر آن بادشاہ / رواں کرد لشکر سوے تختگاہ

یحیٰی سرہندی کا بیان ہے کہ

"۷۲۹ھ میں قتلغ خواجہ کا بھائی اور خراسان کا بادشاہ ترمہ شیریں ایک انبوہ لشکر کے ساتھ دہلی پر حملہ آور ہوا، بہت سے حصار فتح کئے، اور لاہور، سامانہ، اندری اور بداون کی حد تک لوگوں کو اسیر کر لیا،.... سلطان مقابلہ کے لئے دہلی اور حوض خاص کے درمیان ایک بڑے لشکر کے ساتھ اترا، ترمہ شکست کھا کر دریاے سندھ کی طرف بھاگا، سلطان نے اپنے لشکر کے ساتھ کلانور تک اس کا تعاقب کیا، کلانور کا حصار خراب ہو گیا تھا، اس لئے مجید الدین ابورجا (یا محی الدین ابورجا) کے حوالہ کیا کہ اس کو درست کرے، اور بعض فوجی سرداروں کو ترمہ کے تعاقب میں بھیج کر دہلی کی طرف مراجعت کی"،

ابن بطوطہ اس حملہ کے پانچ برس بعد ہندوستان آیا، لیکن ہندوستان آتے وقت

۷۲۳ھ میں وہ خراسان میں ترمہ شیریں سے ملا، اس سلسلہ میں وہ لکھتا ہے:-

"ہندوستان کا سلطان اور ترمہ شیریں ایک دوسرے کو بھائی کہکے مخاطب کرتے ہیں، .... یہاں جب ترمہ شیریں کی جگہ ماوراء النہر کا حکمراں ہوا، تو آخر الذکر کا لڑکا شاہی (اور علی) اسکی بہن اور بہنوئی ہندوستان آئے، ہندوستان کا بادشاہ ترمہ شیریں کا دوست تھا، اس لئے وہ ان سے بہت لطف و کرم سے پیش آیا، اور ان کی پوری خاطر و تواضع کی، کچھ دنوں کے بعد ایک آدمی سندھ سے آیا، اور اپنے کو ترمہ شیریں بتایا، وہ پہچان لیا گیا، لیکن سلطان کے امراء میں خواجہ جہاں اور احمد ایاز نے اس سے کہا کہ ترمہ شیریں کی موجودگی خطرہ سے خالی نہیں، خصوصًا جب اسکے قبیلے کے ۴ ہزار آدمی ہندوستان میں آباد ہو چکے ہیں، ان کے مشورے پر عمل کرکے سلطان نے ترمہ شیریں کو اپنی مملکت سے باہر کر دیا"۔

فرشتہ کا بیان اور بھی عجیب و غریب ہے:-

"محمد تغلق کے ابتدائی زمانہ میں جب کہ حکومت پورے طور پر مضبوط نہ ہوئی تھی، ایک اسلامی بادشاہ مسمی ترمہ شیریں بن داؤد خان حاکم خاندان چغتائی جو اپنے وقت کا مشہور بہادر سخی اور منصف تھا، کثیر فوج اور جرار لشکر کو ہمراہ لے کر ہندوستان ۷۲۷ھ میں آیا، اس چغتائی حاکم نے لمغان اور ملتان سے لیکر دہلی کے دروازے تک بعض مقامات کو تو تاخت و تاراج کیا، اور بعض شہروں پر ہمیشہ کے لئے قبضہ کرکے حوالی شہر کو اپنا لشکر گاہ بنا لیا، محمد تغلق نے اپنے میں مقابلہ کی طاقت نہ پائی، اور عاجزی اور نیازمندی سے پیش آیا، بادشاہ نے چند معتبر امیروں کے وسیلہ سے اپنے چغتائی حریف کی خواہش کے موافق نقد و جواہر اس کی خدمت میں پیش کئے، اور اس طرح اپنی اور رعایا کی جان بچائی، ترمہ شیریں خان نے نواح دہلی سے تو کوچ کیا، لیکن گجرات پہونچکر اس نے جی کھول کر اسکو لوٹا

اور بہت سا مال غنیمت اور بے شمار قیدی گرفتار کرکے سندھ اور ملتان کے راستے سے

اپنے وطن کو روانہ ہوا۔"

ان متضاد بیانات پر کوئی رائے قائم کرنا مشکل ہے، لیکن عصامی اور یحییٰ قریب معاصر مورخ ہیں، اسلئے ان کے بیانات نسبتاً زیادہ صحیح قرار دیئے جاسکتے ہیں، خصوصاً جب عصامی اور یحییٰ کے بیان میں زیادہ اختلاف نہیں، بدایونی نے یحییٰ ہی کو صحیح سمجھا ہے، اسلیے اپنی منتخب التواریخ میں مبارک شاہی کی تحریر کو تھوڑے سے ردّ وبدل کے بعد نقل کردیا ہے،

قراجل کی مہم عصامی نے ترمہ شیرین کے حملہ کے بعد قراجل کی مہم (۳۳ئہ) کا حال لکھا ہے، قراجل کو برنی نے قراجل یحییٰ نے قراجل، ابن بطوطہ نے قراچل، فرشتہ، بدایونی اور نظام الدین نے ہماچل لکھا ہے، ایک انگریز اہل قلم کا خیال ہے، کہ قراچل کو دراچل کا فارسی نام ہے، جو سنسکرت میں کیلاش پہاڑ کے لئے مستعمل ہوتا تھا، مگر موجودہ دور کے بعض ارباب تحقیق کی رائے ہے، کہ قراچل کو دراچل نہیں، بلکہ کماچل کا فارسی نام ہے، اور کماچل موجودہ کمایون گڑھوال کا پرانا نام تھا، حال قراچل ہمالیہ کی ترائی کا علاقہ تھا، ہمالیہ ہی کی نسبت سے شاید فرشتہ، بدایونی اور نظام الدین نے قراچل کو ہماچل لکھا ہے، (اچل کے معنی سنسکرت میں پہاڑ ہیں) مورخین صرف قراچل لکھتے ہیں، مگر یہ نہیں بتاتے کہ شاہی فوج اس کے کون سے حصہ میں گئی، ابن بطوطہ نے اس مہم کے سلسلہ میں دو جگہوں کے نام جدیہ اور ورنگل لکھے ہیں، جن پر شاہی فوجوں نے قبضہ کیا، مگر ان دونوں جگہوں کا تعین کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ نام اس علاقہ میں اب نہیں پائے جاتے ہیں، لیکن قراچل کو کماچل تسلیم کریں تو یہ کہنا آسان ہوگا، کہ شاہی فوج کمایوں گڑھوال کے علاقہ میں گئی،

عصامی نے اس مہم کے عجیب وغریب اسباب لکھے ہیں:

یکے روز شہ اوّل بامداد — بہ گلگشت سوئے چمن سرنہاد

زگل گشت گلزار چون بازگشت / بیا زار با کوکبہ می گذشت

بہر سوے انبوہے خلق دید / کسے بود در بیع کس می خرید

بدل گفت آن شاہ آفاق سوز / کہ معمور ست این شہر و کشور ہنوز

بتدبیر باید تلف کردشان / ہمی داشت این راز در دل نہان

وزان جا بدارالخلافہ رسید / ہمی چارہ کشتن خلق دید

دگر روز کز غرفۂ آسمان / برآورد سر شاہ سیارگان

بفرمود تا طبل رحل زنند / یکے بارگاہے تبلیت زنند

خروش تبیرہ بگردون رسید / سپہ سربسر خیمہ بیرون کشید

بخسرو ملک گفت فرمان روا / کہ بودے پسر خواہر شاہ را

بسر لشکرے خیمہ بیرون زنند / طنابش بران سوے گردون زنند

ز اقصاے دہلی سبک بگذرد / سپہ را بکوہ قراجل برد

مگر ظاہر ہے کہ یہ سبب نہیں ہوسکتا ہے، برنی کا بیان ہے:-

"اندیشۂ ششم سلطان محمد کہ اعمال آن واسطۂ خرق خشم مستقیم شدہ گشت اندیشۂ ضبط کوہ قراجل بودہ است و سلطان محمد را خاطر گشت کہ چون کیش نہادہاے ضبط خراسان و ماوراء النہر درکار شدہ است کوہ قراجل کہ در راہ نزدیک میان ممالک ہند و ممالک چین حائل و حجاب شدہ مضبوط علم اسلام گردد تا راہ درآمد اسپ رفتن لشکر آسان شود"

لیکن خراسان اور ماوراء النہر کے راستہ میں قراجل کیسے آسکتا ہے، ہندوکش کی مقررہ راہ کو چھوڑکر قراجل ہوکر خراسان جانا خلافِ عقل بات معلوم ہوتی ہے، چین کی تسخیر کی مہم میں قراجل حائل ہوسکتا تھا، شاید اسی غلطی کو محسوس کرکے فرشتہ نے لکھا ہے،

"اندیشۂ فرستادن لشکر کوہ ہماچل چنین است کہ سلطان بفکر تسخیر ولایت چین و ہماچل کہ مابین ولایت چین و ہند است افتادہ .... و ہر چند ارکان دولت بکنایہ و تصریح معروض داشتند کہ این فکر مناسب نیست و ہرگز نبودہ کہ بادشاہ ہندوستان یک ذرع زمین ازان ممالک بتصرف در آوردہ قبول نکرد و چون خسرو ملک و امرائے بیچارہ کہ بجز اطاعت چارہ نداشتند روانہ شدہ بکوہستان مذکور در آمدند جاہائے مناسب قلعہا بستہ و جمعیتے از پیادہ و سوار سپردہ بیشتر شدند، چون بسیارے از کوہہائے ہماچل راہ طے کردہ بحوالی شہر ہائے سرحد چین رسیدند و عظمت و شوکت امرائے چین مشاہدہ کردند و محکمے حصار و تنگی راہ ہا و کمی علف بخاطر آوردند خوف و ہراس بر ضمائر ایشان مستولی شدہ عازم مراجعت گردیدند"

لیکن فرشتہ کے علاوہ کسی اور مورخ کے بیان سے یہ ظاہر نہیں ہے کہ سلطان محمد تغلق نے چین فتح کرنے کے لئے کوئی مہم بھیجی، برنی کی عبارت ہم پڑھ چکے ہیں یحییٰ لکھتا ہے:۔

"و فرمود تا کوہ قراجل کہ میان ممالک ہند و چین حایل شدہ است ضبط کنند، ہشتاد ہزار سوار با سران لشکر نامزد کرد و فرمود ازانجا کہ در گھٹی در آیند در راہ تھانہا مستقیم کنند، تا لشکر را بوقت بازگشتن دشواری نباشد"

یحییٰ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ سلطان تغلق صرف قراجل کے علاقہ کو اپنی مملکت میں شامل کرنا چاہتا تھا، اور یہ بات ابن بطوطہ کی تحریروں سے بالکل واضح ہو جاتی ہے، وہ لکھتا ہے کہ

"کوہ قراجیل ایک بڑا پہاڑ ہے، جس کا طول تین مہینے کے سفر کا ہے، اور دلی سے دس منزل کے فاصلے پر واقع ہے، اس کا راجہ بہت بڑے راجاؤں میں ہے، بادشاہ

نے ملک نکبہ کو ایک لاکھ سوار اور پیادہ دے کر اس پہاڑ میں لڑائی کے لئے بھیجا اس نے شہر جدیہ پر جو پہاڑ کے نیچے واقع تھا قبضہ کر لیا، ...... شاہی لشکر نے ورنگل کو بھی جو اس پہاڑ کے اوپر تھا، فتح کر لیا، اور بادشاہ کو مبارکباد بھیجی، .... جب برسات کا موسم آیا، تو لشکر میں بیماری پھیل گئی، ..... امیر نکبہ نے تمام خزانے اور جواہر لوگوں کو تقسیم کر دئے کہ ان کو پہاڑ کے نیچے لیجائیں، ہندوؤں کو خبر ہوئی، تو غاروں اور تنگ جگہوں میں بیٹھ گئے، اور راستہ روک لیا، .... اس طرح بہت سے آدمی مر گئے، لشکر میں سے فقط تین آدمی بچ کر باہر آئے،"

برنی کا بیان ہے کہ دس آدمی واپس آئے، مگر اس سلسلہ میں عصامی نے بہت سی ایسی باتیں لکھی ہیں جو قطعاً صحیح نہیں،

سید جلال کی بغاوت

قراجل کی مہم کے بعد عصامی محمد تغلق کے عہد کی پے در پے بغاوتوں کا ذکر کرتا ہے، ان بغاوتوں کی ترتیب اور تاریخی کتابوں سے مختلف ہو مگر ہم عصامی کی ترتیب ہی کو پیش نظر رکھ کر ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے،

سب سے پہلے سید جلال حاکم معبر کی بغاوت کا ذکر ہے، عصامی نے حسب معمول اس کی کوئی تاریخ نہیں لکھی ہے، برنی اور ابن بطوطہ کے یہاں بھی کوئی تاریخ مذکور نہیں، یحییٰ، فرشتہ، اور بدایونی نے ۷۴۲ھ لکھی ہے، (بدایونی نے غلط فہمی میں جلال الدین احسن شاہ کو بہمنی خاندان کے بانی حسن گانگو سے خلط ملط کر دیا ہے) مگر الہ آباد یونیورسٹی کے ایک پروفیسر کا خیال ہے، کہ اس بغاوت کی تاریخ ۷۳۵ھ تھی، کیونکہ جلال الدین نے جیسا کہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ بغاوت کا علم بلند کرنے کے ساتھ ہی اپنے نام کا جو سکہ جاری کیا تھا اسی میں تاریخ ۷۳۵ھ لکھی ہوئی ہے، جس سے تحقیق ہوتی ہے، کہ جلال الدین ۷۳۵ھ میں باغی ہو کر بادشاہ بن چکا

تھا، (دیکھو ہسٹری آف دی قرونہ ٹرکس، انڈین پریس الہ آباد، ص ۴۲-۱۴۱)

برنی کا بیان ہو کہ سلطان محمد تغلق جب قنوج میں تھا تو اسکو اس بغاوت کی خبر ملی، وہ دہلی آیا، اور فوج کو مرتب کر کے معبر روانہ ہو گیا، ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ سلطان روانہ ہونے سے پہلے ایک گانوں کوشک زر میں ٹھہرا، جہاں آٹھ دن تک سامان فراہم کرتا رہا، پھر خواجہ جہان کو فوج کیساتھ آگے روانہ کیا، خواجہ جہان دھار پہونچا تھا، کہ اس کے بھانجے نے سازش کر کے اس کو قتل کرنا چاہا، مگر وہ مع اپنے ساتھیوں کے گرفتار کر کے بادشاہ کے پاس بھیجدیا گیا، جس نے ان کو ہاتھی کے پانوں سے کچلوادیا، اس کے بعد محمد تغلق کوچ کر کے دولت آباد پہونچا، عصامی نے اس کو بہت ہی اختصار سے لکھا ہو برنی کا بیان ہو کہ دولت آباد پہونچکر محمد تغلق نے امراء کا بڑی سخت مطالبے کئے اور پھر تلنگ کی طرف روانہ ہوا، اور جب ورنگل پہونچا تو وہاں ایسی وبا پھیلی کہ اس کی فوج کے بہت سے سپاہی مرگئے، اور وہ خود علیل ہو گیا، فتوح السلاطین میں بھی یہی مذکور ہو،

سلطان معبر نہ جا سکا، اور دیو گیر واپس ہوا، اس کی علالت مرض الموت سمجھی گئی، اور سلطنت میں بغاوت ہو گئی، چنانچہ محمد تغلق تلنگ اور دیو گیر کے راستہ ہی میں تھا کہ اس کو دولت آباد کے حاکم ملک ہوشنگ کی بغاوت کی خبر ملی،

ہوشنگ کی بغاوت برنی نظام الدین بدایونی اور فرشتہ نے ہوشنگ کی بغاوت کا ذکر نہیں کیا ہو لیکن عصامی نے کیا ہو،

بہدی نشستہ ہمی رفت شاہ — الاغی درآمد در اثنائے راہ
دعا گفت و بنہاد سر بر زمین — ہمی گفت کاے ملجأ ہر آدمین
ہما خان قتلغ مرا بے درنگ — فرستاد بر شاہ فیروز جنگ
یکے راز پنہانیش گفت خان — کہ این راز در سمع خسرو رسان
بگو کاے جہانگیر فیروز جنگ — ہمے شد کہ برگشت از شہ ہشنگ

زاقصائے اقلیم شہ عطف کرد | بکوہ بدسرا شد آن سست مرد
چو اندر حوالی سپہ در رسید | شہنشہ سپہ را بجپا کشید،
بہر چند کان بارہ پا ندار | پنہ جائے ہندوست گاہ فرار
نزول سپہ کرد آن سرفراز | سپہ راند ہر سوپئے ترک تاز
بگوشش ہشنگ این خبر چون فتاد | بزو سروازاں مرزبیرون فتاد
باقصائ کوکن گریزان برفت | زاشترد لی اشک ریزان برفت
دریغا چنان شہسوار دغا | کہ در شب شگافد سرموے را
سلحدست وچالاک وچابک سوار | باقصائے ہندوستان نامدار
دلاور بہ دست فیروز جنگ | بہر کار پیکار یعنی ہوشنگ
غرض چون کہ بشنید کان نابکار | سپردہ است کوکن عنان فرار
بفرمود کان خان قتلغ خطاب | رود زود بر دستش اردشتاب
سپارد بدستش امان نامہ را | بحضرت کشد مرخود کامہ را
بفرمان شہ خان فیروز جنگ | جریدہ روان شد بسوئے ہشنگ
برفت ورسانید اوراب شاہ | وزآنجا بکتکہ روان شد سپاہ

سفرنامہ ابن بطوطہ اور تاریخ مبارک شاہی میں اس بغاوت کا ذکر ہے، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ ہوشنگ ایک ہندو راجہ بربرہ کے پاس بھاگ کر چلا گیا جس کا علاقہ دولت آباد اور کوکن تھانہ کے بیچ میں تھا، سلطان تغلق نے تعاقب کرکے راجہ کے شہر کا محاصرہ کیا، راجہ ہوشنگ کو سپرد کرنے سے انکار کرتا رہا، مگر ہوشنگ خوفزدہ ہوا، اور اس شرط پر اپنے کو بادشاہ کے استاد قتلو (قتلغ) خان کے حوالہ کر دینا چاہا، کہ بادشاہ دولت آباد لوٹ جائے، چنانچہ محمد تغلق کوچ

کرکے دولت آباد چلا گیا، اور ہوشنگ قتلغ خان کے پاس آگیا جس نے اسکو اہل وعیال کے ساتھ بادشاہ کے پاس پہونچا دیا، محمد تغلق اس کے آنے سے بہت خوش ہوا، اور خلعت عنایت کیا، یحییٰ نے اس بغاوت کا حال بہت ہی مختصر لکھا ہے:۔

"......تا تلنگ رسیدہ بود کہ زحمتی شد، از آنجا بازگشت و آوازہ شائع شدہ بودہ کہ سلطان را در پالکی مردہ می آرند، ملک ہوشنگ بدیدہن از فتنہ متواری شد (یا بدیدہ بیرا رفتہ متواری شد) چوں تحقیق کرد کہ سلطان زندہ است بازگشتہ بحضرت پیوست"

شاہو اور ہلاجوں کی بغاوتیں

عصامی نے شاہو گلچندر اور ہلاجوں کی بغاوتوں کا حال ایک ساتھ بہت ہی مختصر لکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ دونوں بغاوتیں ایک ہی وقت میں ہوئیں یحییٰ کا بیان ہے کہ ملک ہلاجون نے ۷۴۳ھ میں، اور شاہو نے اس کے فوراً ہی بعد ۷۴۴ھ میں بغاوت کی، بداونی نے شاہو ہی کی بغاوت کو نظر انداز کر دیا ہے، لیکن ملک ہلاجوں کی بغاوت کی تاریخ یحییٰ کی تقلید میں ۷۴۳ھ لکھی ہے، فرشتہ نے عصامی کی طرح شاہو کی بغاوت کا بیان ہلاجوں کی بغاوت سے پہلے لکھا ہے اور ہلاجون کی بغاوت کا فوراً ہی ذکر کرکے اسکی تاریخ ۷۴۳ھ ہی لکھی ہے، لیکن برنی کا بیان ہے کہ سلطان محمد تغلق جب معبر کی بغاوت کو فرو کرنے کے سلسلہ میں دیوگیر میں مقیم تھا تو ہلاجوں کی بغاوت اسی زمانہ میں ہوئی، اس لحاظ سے اسکی تاریخ ۷۳۵ھ ہوتی ہے، ابن بطوطہ نے اس بغاوت کی کوئی تاریخ تو نہیں لکھی ہے، لیکن اس کے بیان سے بھی صاف عیاں ہے، کہ یہ بغاوت معبر کے حاکم جلال الدین کی سرکشی کے بعد ہوئی، اس بغاوت کی جتنی تفصیل سفرنامہ ابن بطوطہ میں ہے کسی اور تاریخ میں نہیں،

اسی طرح شاہو کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۴ھ صحیح نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ ابن بطوطہ ۷۴۲ھ میں ہندوستان چھوڑ چکا تھا، اور اس نے اس بغاوت کا ذکر اپنے سفرنامہ میں کیا ہے اور اس

سامنے شمالی ہند کی یہ آخری بغاوت تھی، محمد تغلق جب اس بغاوت کو فرو کرنے کے لئے گیا تو اس کا ذکر کرتے ہوئے ابن بطوطہ لکھتا ہے،

"بادشاہ ان دنوں ملک سندھ کو گیا ہوا تھا جب بادشاہ کو خبر ہونچی کہ میں تارک الدنیا ہوگیا ہوں، تو اس نے مجھے بلوایا، اور اس وقت بادشاہ سیوستان (سہوان) میں تھا، میں فقیروں کے لباس میں بادشاہ کے سامنے حاضر ہوا، مجھ سے نہایت ملائمت کے ساتھ گفتگو کی، اور پھر ملازمت کر لینے کے لئے فرمایا، میں نے انکار کیا اور حج کے لئے اجازت طلب کی، بادشاہ نے اجازت دے دی.............یہ ماہ جمادی الثانی کا اخیر اور ۷۴۲ھ تھا"

اگر مندرجۂ بالا حقائق کی روشنی میں ہلاجوں اور شاہو کی بغاوتوں کی تاریخیں علی الترتیب ۷۳۵ھ اور ۷۴۲ھ صحیح ہیں، تو پھر تعجب ہوتا ہے، کہ عصامی اور یحیٰی نے دونوں کو ایک ہی زمانہ کے واقعات لکھ کر کیوں خلط ملط کر دیا ہے،

ماہرو کی سرکشی

ان بغاوتوں کے بعد عصامی نے عین الدین ماہرو کی سرکشی کا ذکر کیا ہے، جس کی تاریخ یحیٰی، فرشتہ اور بدایونی نے ۷۴۰ھ لکھی ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ عین الدین کی سرکوبی کی مہم میں ابن بطوطہ محمد بن تغلق کے ساتھ تھا، اور جیسا کہ اوپر بیان ہوا ۷۴۲ھ میں وہ شاہی ملازمت چھوڑ چکا تھا، تو پھر یہ بغاوت اس سے پہلے ہوئی، برنی اور ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ محمد تغلق معبر کی مہم (۷۳۵ھ) پر جانے کے ڈھائی سال کے بعد دہلی لوٹا، اور دہلی میں کچھ دن رہکر سرگدواری آیا، جہاں وہ ڈھائی سال مقیم رہا، اور اس کے بعد عین الملک نے بغاوت کی، اس لحاظ سے اس کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۱ھ ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ برنی رقمطراز ہے کہ سرگدواری سے سلطان دہلی آیا، تو اس نے سکوں پر اپنے نام کے بجائے خلیفۂ بغداد کا نام اور لقب نقش کرایا، چنانچہ

ایڈورڈ طامس کے سکوں کی فہرست میں محمد تغلق کے زمانہ کے ایک سکہ پر خلیفہ المستکفی باللہ ابوالعزیز سلیمان کا نام منقوش ہے، اور تاریخ ۷۴۱ھ لکھی ہوئی ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عین الملک کی بغاوت ۷۴۱ھ کے آخر تک ختم ہو چکی تھی،

عین الملک ماہر ظفر آباد، اور اودھ کا حاکم تھا، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ جب ملک میں قحط پڑا تو محمد تغلق اپنا لشکر لیکر دریائے گنگ کے کنارے چلا گیا، جو دہلی سے دس منزل دور تھا جس سے ابن بطوطہ کی مراد سرگدواری ہے، یہاں عین الملک روزانہ بادشاہ کو پچاس ہزار من گیہوں چاول اور چنے مویشی کے لئے بھیجتا تھا، ایک روز بادشاہ نے حکم دیا، کہ کیمپ کے ہاتھی، گھوڑے اور خچر دریا کے پورب طرف چرنے کے لئے بھیج دیئے جائیں اور عین الملک کو ان کی نگہبانی کے لئے مقرر کیا، عین الملک کے چار بھائی اور تھے، انھوں نے عین الملک سے ملکر سازش کی کہ بادشاہ کے ہاتھی اور مویشی بھگا لیجائیں، اور عین الملک سے بیعت کر کے اس کو بادشاہ بنائیں، چنانچہ عین الملک باغی ہو کر رات کو بھائیوں کے ساتھ فرار ہو گیا، اس بیان سے بغاوت کا اصلی سبب معلوم نہیں ہوتا اور عصامی نے بھی کوئی صاف وجہ نہیں لکھی ہے،

البتہ برنی اور یحییٰ کے بیان سے بغاوت کا اصلی سبب بالکل واضح ہو جاتا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ سلطان نے دولت آباد کے ہر دلعزیز اور محبوب حاکم قتلغ خان کو دہلی بلا کر عین الملک کو اسکی جگہ پر بھیجنا چاہا، عین الملک ڈرا کہ بادشاہ دولت آباد بھیج کر اسکی ہلاکت کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ کنارہ کش ہو کر باغی ہو گیا،

قنوج کے پاس شاہی لشکر اور عین الملک میں جنگ ہوئی جس کی تفصیلات اور نتائج عصامی، ابن بطوطہ، برنی اور یحییٰ کے یہاں کم و بیش یکساں ہیں،

نصرت خاں کی بغاوت

عین الملک کی سرکشی کے بعد عصامی نے نصرت خان کی بغاوت کا حال لکھا ہے، جو ترتیب کے

لحاظ سے پہلے ہونا چاہئے تھا، برنی، ابن بطوطہ یحیٰی اور فرشتہ، اس کا ذکر عین الملک کی بغاوت سے پہلے کرتے ہیں، بدایونی کی ترتیب مختلف ہے، وہ نظام الملک حاکم کرہ، عین الملک اور شہاب الدین نصرت خان کی بغاوتوں کا ذکر ایک ہی سال یعنی ۷۴۵ھ میں کرتا ہے، جو صحیح نہیں یحیٰی اور فرشتہ نے بھی نصرت خاں کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۵ھ لکھی ہے لیکن اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ یہ بغاوت عین الملک سے پہلے ہوئی، تو پھر اسکی تاریخ ۷۴۱ھ کے قبل ہونی چاہئے، اس کی تائید برنی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ سلطان محمد تغلق نے دکن کے قیام کے زمانہ (۷۳۰-۷۳۵ھ) میں نصرت خان کو بیدر کا حاکم بنایا، اور اس عہدہ پر تین سال مامور رہنے کے بعد (۷۴۰ھ) میں اس نے سرکشی کی،

عصامی نے اس بغاوت کا جو سبب لکھا ہے وہ بالکل غیر واضح ہے،

به بدر و بکو بر ہمان بیوفا ۔۔۔ بفرمان شه بود فرمان روا،
یکایک بگشت از شہ بخت مند ۔۔۔ رسانید اطراف خود را گزند
یکے پور خواہر ز جنس بغات ۔۔۔ بہ پیوستش ز کشور گوجرات
بانعال عفریت خورم بنام ۔۔۔ چو شیطان زیانکار ہر خاص و عام
ہمان غول یکسر ز راہش ببرد ۔۔۔ یکایک بدست بلایش سپرد
ہم از اشتعالش سرے تافتہ است ۔۔۔ دماغش ز سودا خلل یافتہ است

خورم کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں آتا ہے، ابن بطوطہ نے یہ وجہ لکھی ہے، کہ تلنگانہ سے واپسی کے وقت جب محمد تغلق کی وفات کی خبر مشہور ہوئی تو نصرت خاں بھی علم بغاوت بلند کرکے بادشاہ بن بیٹھا، مگر بغاوت کی تاریخ ۷۴۰ھ پائی جاتی ہے، تو یہ وجہ کیسے قابل قبول ہوسکتی ہے، برنی کا بیان ہے کہ نصرت خان نے بیدر کی شاہی آمدنی میں سے ایک کرور تنکہ خیانت کر لیا تھا، اس لئے ڈر کر بادشاہ سے منحرف ہوگیا، فرشتہ نے لکھا ہے کہ نصرت خاں نے ایک لاکھ تنکہ پر بیدر کا ٹھیکہ لیا تھا، رقم مقررہ

اپنے وقت پر شاہی خزانہ میں نہ پہونچا سکا، اس لئے باغی ہو کر بیدر کے قلعہ میں چھپ گیا،

بغاوت کے سلسلہ میں جو جنگ ہوئی، اسکا حال برنی، ابن بطوطہ، یحییٰ، فرشتہ اور بدایونی نے چند سطروں میں لکھ کر ختم کر دیا ہے، لیکن عصامی نے اس جنگ کی جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ بہت ہی پراز معلومات ہیں، قتلغ خاں کی سرداری میں شاہی فوج کے منزل بمنزل کوچ، کتنگھر کے مقام پر مخالف فوجوں کے مقابلہ، مد مقابل لشکروں کے سرداروں کے نام، جنگ کی ترتیب، قتلغ خان کی فتح و کامرانی اور نصرت خاں کی ہزیمت و پسپائی کی پوری تفصیل موجود ہے، جو کسی اور تاریخ میں نہیں،

عصامی کا بیان ہے کہ قتلغ خاں نصرت خاں کی بغاوت کو فرو کر کے کوتگیر کی تسخیر کو گیا، جو کسی اور تاریخ میں مذکور نہیں، کوتگیر (؟) ایک پہاڑی علاقہ تھا جس کا حکمران ایک آتش پرست ہندو جیرہ مغلا تھا، اس مہم کا حال عصامی کے الفاظ میں ملاحظہ کریں،

سپہ راند خود جانب کوتگیر	بر زید کہسار ازان دار و گیر
چو خان معظم بمقصد رسید	سر رایت دین بفرق رسید
ہماں جیرہ مغلا مفسد نژاد	کہ آمد پدید از جہان فساد
بکوہے برآوردہ از خشت و سنگ	ببستہ ہمہ رہ گذرہای جنگ
نمونہ ازان بارۂ استوار	ببرد از پئے سدّ بنای کار
چو خان معظم دراں دز رسید	یکے دائرہ گرد او بر کشید
تو گوئی کہ برگرد البرز کوہ	زدہ خیمہ ایرانیان باشکوہ
چو خان کرد ہر سوا سنگے تعین	گرفتہ بہر سو ہزبرے زمیں
برآورد ہر سو یکے منجنیق	بجز ان می شد آن بہر دم غریق

بیک سو و انید ثابات خانٔ — بداں تا بود لشکرے را امان
بہ بستند گرگج بسر کوب کوہ — ہر انسان کہ بدخواہ کرد دستو
دگر سو گرفتند یعنے نہان — ہمی رفت لشکر بفرمان خان

چھ مہینے تک محاصرہ رہا، اور جنگ ہوتی رہی، آخر حصار کے اندر غلہ اور رسد کی کمی ہوئی تو

جیرہ قلعہ چھوڑ کر فرار ہو گیا، اس کا تعاقب کیا گیا، تو صرف اسکی ایک لڑکی گرفتار ہوئی،

علی شاہ کی بغاوت — اس کے بعد ہی عصامی نے علی شاہ نتھو کی بغاوت کا حال بہت ہی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، برنی کا بیان ہے کہ نصرت خان کی بغاوت کے چند مہینے کے بعد علی شاہ جو ظفر خان علائی کا بھانجہ اور قتلغ خان کے ماتحت امیر صدہ تھا، دیوگیر سے روپیہ وصول کرنے کی غرض سے گلبرگہ گیا، اس علاقہ کو شاہی مقطع، والی اور سواروں اور پیادوں سے خالی پایا اور اپنے بھائیوں سے سازش کی، اور گلبرگہ کے تحصیلدار (متصرف) بھیرن کو قتل کر دیا، پھر بیدر و گلبرگہ کا مالک بن بیٹھا، سلطان محمد تغلق نے قتلغ خان کو علی شاہ کی سرکوبی کے لئے مامور کیا، اور امراء و ملوک کو دہلی سے بھی بھیجا، قتلغ خان دھار پہونچ کر علی شاہ سے متصادم ہوا، علی شاہ نے شکست کھا کر بیدر میں پناہ گزیں ہوا، لیکن یہاں بھی وہ پسپا ہوا، یحیٰی نے برنی ہی کے الفاظ کو نقل کیا ہے اور نظام الدین اور فرشتہ نے بھی برنی ہی کے اختصار کو لیا ہے، البتہ فرشتہ نے ایک نئی بات لکھی ہے، کہ اس بغاوت میں حسن گانگو بھی شریک تھا جو صحیح نہیں،

ان مورخوں کے مختصر بیانات کے بعد عصامی کی مندرجۂ ذیل تفصیلات ملاحظہ ہوں،

کوتگیر کی مہم کے بعد قتلغ خاں نے کوبرد(؟) کے مفسدوں کی سرکوبی کے لئے علی شاہ کو بھیجا، کوبر میں شاہی لشکر کا پڑاؤ ڈال کر علی شاہ نے باغیوں کو تاراج کرنا شروع کیا، ایک رات تلنگ کے مفسدوں نے اسکی فوج پر شب خوں مارا لیکن علی شاہ کے بھائیوں، احمد شاہ محمد شاہ

اور ملک اختیار نے ان کی ایسی سرکوبی کی، کہ وہ پھر نہ اُبھرے، اور علی شاہ نے کوبر میں ایک پرامن حکومت قائم کی،

باقصاے کوبرچو مفسد نمود | علی شہ دروکام دل می براند
ہمہ کشور وشہر آباد گشت | زاقصاے اقلیم صیتش گرفت
بہرسال آن مرد خلجی نژاد | بدیوان ہمی مال محمود داد
اطاعت ہمی کرد بر خان لدم | شدہ شاکر از لطف او خاص و عام

دو سال کے بعد گلبرگہ کے اقطاع دار بھرن نے فتنہ پروری سے قتلغ خان کو علی شاہ کے غبن اور خیانت کی خبر دی، وہ چاہتا تھا کہ کوبر جیسا آباد اور خوشحال علاقہ بھی اس کو دیدیا جائے، قتلغ خاں کو جب غبن کی خبر ملی تو کوبر کی مملکت کو بھرن کے سپرد کیا، علی شاہ کو یہ کب گوارا ہو سکتا تھا، اس نے اپنے ہمراہیوں اور بھائیوں کی ایک انجمن منعقد کی جس میں عبداللہ، محمد شاہ، احمد شاہ اور ملک اختیار الدین جمع ہوئے، ان میں سے عبداللہ کے سوا ہر ایک غیظ و غضب کی آگ میں جل رہا تھا، مگر عبداللہ خاں نے جو قتلغ خاں کا سپہ سالار تھا، دوراندیشی سے کام لینے کا مشورہ دیا، لیکن علی شاہ اور اسکے ہمراہیوں نے نہ مانا، اورایک فوج لیکر گلبرگہ کی طرف بڑھے، اس پر قبضہ کرکے بھرن کو تہِ تیغ کیا، اس کے بعد بدر کے حاکم محمود کو قید کرکے سکر پر حملہ آور ہوئے، کتلگ بیگ احمد قلتغا اور لاچین کر لڑکے نے انکا مقابلہ کیا لیکن علی شاہ کی فوج کو فتح ہوئی، اور اس نے دہار میں اپنی بادشاہت کا اعلان کرکے علاء الدین کا لقب اختیار کیا، سلطان محمد تغلق کو خبر ہوئی، تو آزمودہ فوجی سرداروں کے ماتحت دہلی سے ایک جرار لشکر قتلغ خان کے پاس بھیجا، قتلغ خان فوج لیکر وہاں پہونچا، جہاں دونوں طرف کی فوجیں صف آرا ہوئیں، عصامی نے جنگ کی ترتیب، میدان کارزار کی ہنگامہ آرائی، اور فوجی سرداروں کی نبرد آزمائی کا بہت ہی موثر نقشہ کھینچا ہے، جو اور کسی تاریخ

میں نہیں، علی شاہ کو شکست ہوئی، اور میدانِ جنگ سے بھاگ کر بدر کے قلعہ میں پناہ گزین ہوا، مگر قتلغ خان نے اسکو بھی پانچ مہینے کے محاصرہ کے بعد تسخیر کیا، اور علی شاہ مع اپنے بھائیوں کے امن کا خواستگار ہو کر قتلغ خاں کے پاس حاضر ہوا، قتلغ خان نے ان کو محمد تغلق کے پاس بھیجدیا، عصامی اس کے بعد خاموش ہوجاتا ہے، لیکن برنی کا بیان ہے، کہ یہ قیدی سرگدواری آئے، جہاں بادشاہ قیام پذیر تھا، بادشاہ نے ان کو غزنی جلاوطن کر دیا، وہاں سے وہ بھاگ آئے، تو اُن کو پھر سزا دی، ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ وہ غزنیں سے واپس آئے، تو بادشاہ نے ان کو قتل کر دینے کا حکم دیا، یحییٰ، برنی کی طرح قتل کا ذکر نہیں کرتا ہی، بعد کے مورخوں میں فرشتہ اور نظام الدین بھی قتل کا ذکر نہیں کرتے ہیں، لیکن بدایونی نے لکھا ہی، کہ وہ قتل کر دیئے گئے،

اس بغاوت کی تاریخ یحییٰ نے ۷۴۶ھ لکھی ہے، جو صحیح نہیں، کیونکہ برنی کا بیان ہے کہ یہ بغاوت نصرت کی سرکشی (۷۴۰-۳۹ھ) کے چند مہینے کے بعد ہوئی، اور پھر علی شاہ گرفتار کر کے سرگدواری بھیجا گیا، سرگدواری میں شاہی قیام جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ۷۴۱ھ تک رہا، اسلئے یہ بغاوت ۷۴۱ھ سے پہلے شاید ۷۴۰ھ میں ہوئی ہوگی،

اس کے بعد عصامی نے چاندگرہ (؟) کی ایک چھوٹی سی مہم کا ذکر کیا ہی، جو قتلغ خان کے بیٹے الپ خان کی سرداری میں واقع ہوئی، اس کا ذکر کسی اور تاریخ میں نہیں،

عصامی کا بیان ہی، کہ اسی زمانہ میں محمد تغلق نے لوگوں کو دیوگیر سے دہلی چلے آنے کا حکم دیا مگر برنی کی تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ محمد تغلق کا یہ حکم اس وقت جاری ہوا، جب وہ ارنگل سے بیمار ہو کر دیوگیر ہوتا ہوا دہلی (۷۳۷ھ) واپس آرہا تھا،

(باقی)

"ریاضِ رضوان"[1]

از

شاہ معین الدین احمد ندوی،

اس عہد کے استاذِ سخن حضرت ریاض خیرآبادی مرحوم کے دیوان کی اشاعت کا شائقین کو عرصہ سے اشتیاق تھا خوشی کا مقام ہو کہ "ریاضِ رضوان" کے پردہ میں یہ بہار آگئی، یہ دیوان کئی مہینے ہوئے ریویو کے لیے آیا تھا، لیکن اب تک اس کی نوبت نہ آسکی، گذشتہ اپریل میں مرتبِ دیوان محترمی قاضی تلمذ حسین صاحب رکن دارالترجمہ حیدرآباد نے اس لطیف پیرایہ میں ریویو کا تقاضا فرمایا کہ "اب تو ہولی کا موسم بھی گذرا جارہا ہو" موصوف کا یہ فقرہ کلام ریاض پر نہایت بلیغ تبصرہ ہو،

میں شاعر نہیں ہوں، البتہ شعروسخن کا ذوق ضرور تھا، لیکن اب عرصہ سے طبیعت ایسی بدل گئی ہو کہ شعر سے لطف اندوزی کا ذوق بھی باقی نہیں رہا، اس لئے دیوان ریاض کے مطالعہ کی طرف طبیعت متوجہ ہی نہ ہوتی تھی، کئی مرتبہ کوشش کی، مگر طبیعت راغب نہ ہوئی، لیکن فرضِ منصبی تھا کب تک معاملہ ٹلتا، بالآخر بادلِ ناخواستہ دیوان لے کر بیٹھا، دیوان کیا ہی میکدہ ہے غزلوں میں شراب کی تاثیر اور ہر شعر چھلکتا ہوا جام ہو، اس لئے جوں جوں آگے بڑھتا گیا، افسردہ طبیعت شگفتہ ہوتی گئی، اور شاعری سے مدتوں کی اکھڑی ہوئی طبیعت عارضی طور سے پھر مانوس ہوگئی، یہ بھی حسنِ اتفاق کہ اس میکدہ کی سیر کا اتفاق عین توبہ شکن موسم ساون میں ہوا، بہرحال اس میکدہ کی سیر سے جو کچھ حاصل

---

[1] قیمت مجلد سے آٹھ روپیہ، پتہ:۔ قاضی تلمذ حسین صاحب رکن دارالترجمہ حیدرآباد دکن،

ہوا ہے وہ خوش مذاق ناظرین کی ضیافت کے لئے پیش کیا جاتا ہے،

میکدۂ ریاض کی شراب اتنی تیز اور رنگین ہے کہ اسے پی کر نہ بہکنا بڑے ظرف کا کام ہے، اس لئے اگر سنجیدہ ناظرین کو کہیں قلم میں لغزش نظر آئے تو وہ میرا قصور نہیں، بلکہ بادۂ ہوش ربا کا فیض ہے،

یہ دیوان مقدموں اور تبصروں کے علاوہ سوا سات سو صفحوں میں پھیلا ہوا ہے شروع میں مہاراجہ کشن پرشاد بالقابہ نواب اختر یار جنگ بہادر خلف حضرت امیر مینائی مولوی سبحان اللہ صاحب رئیس گورکھپور اور نیاز فتحپوری کے قلم سے مقدمات اور تبصرے ہیں، اور فاضل مرتب کے قلم سے دیوان ریاض کی ترتیب و اشاعت کی روئداد ہے، ان مقدمون میں کلام ریاض کے مختلف پہلوؤں پر تبصرہ ہے، ان میں مولوی سبحان اللہ صاحب کا مقدمہ اپنی ندرت اور معنی آفرینی کے اعتبار سے قابل توجہ ہے موصوف نے کلام ریاض سے نہ صرف تصوف کے رموز و اسرار منکشف کئے ہیں، بلکہ سیاست کے نکتے بھی حل کئے ہیں، یہ اُن کی دقتِ نظر ہے جہاں ہر شخص کی نگاہ نہیں پہنچ سکتی،

اصل دیوان کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں جو ۹۰۰ صفحوں میں ہے غزلیات ہیں اور دوسرے میں قصائد، ساقی نامے، سہرے، قومی نظمیں، رباعیات، قطعات اور دوسری مختلف منظومات ہیں، دیوان کی حُسن ترتیب کے لئے قاضی تلمذ حسین صاحب مرتب "کلید مثنوی" کا نام کافی ضمانت ہے،

ریاض اس دور کی یادگار تھے جب شاعری کی دنیا میں داغ و امیر کا طوطی بول رہا تھا، اور اقلیم شاعری میں انہی دونوں استادوں کی ٹکسال کا سکہ رواں تھا، پھر ریاض امیر کی مینا کے بادہ کش تھے، ان کی شاعری کا نشو و نما اس دور کی فضائے شاعری میں ہوا، اس لئے ان کا ذوق و رنگ تمامتر اسی دور کا نمونہ اور ان کا کلام اس دور کی تمام خصوصیات

کا حال ہے،

ریاض نے بڑی عمر پائی، پرانی محفلیں دیکھیں، نئے جلسے دیکھے، شاعری کا نیا رنگ ان کی نگاہوں کے سامنے بدلا اور پھیلا، لیکن اوّلاً تو پرانے اساتذہ اس رنگ کو آنکھ نہ لگاتے تھے، پھر خود ریاض پر پرانا رنگ اتنا گہرا تھا، کہ اس پر نیا خضاب نہیں چڑھ سکتا تھا، اس لئے انکی شاعری میں نئے رنگ کا کوئی اثر نہیں ہی،

ریاض امیر مینائی کے شاگرد تھے، لیکن اس دور میں داغ کا رنگ اتنا مقبول ہوا کہ خود امیر مینائی کو اپنا پرانا طرز چھوڑ کر داغ کا رنگ اختیار کرنا پڑا جس کا شاہد ان کے پہلے اور آخری دور کا کلام ہے، پھر ریاض کا فطری ذوق امیر مینائی کے مقابلہ میں داغ کے ذوق سے زیادہ مناسبت رکھتا تھا، اس لئے ان کے کلام میں داغ کا رنگ غالب ہی، انھوں نے داغ اور امیر مینائی دونوں کی خصوصیات کو اپنی شاعری میں سمو لیا تھا، اس میں زبان کی صفائی، سادگی، سلاست شیرینی، حلاوت اور برجستگی اور خیالات میں شوخی، بانکپن، رندی و سرمستی اور ظرافت و بذلہ سنجی داغ کی ہے، اور نازک خیالی اور معنی آفرینی امیر مینائی کی، اس طرح داغ اور امیر میں جو خصوصیات الگ الگ تھیں وہ ریاض میں یکجا نظر آتی ہیں، اسطرح انکی شاعری شراب دو آتشہ ہو گئی ہے،

چونکہ ان کا کلام امیر و داغ کے دور کی یادگار ہے، اس لئے اس میں تمام خصوصیات وہی ہیں جو اس دور کی شاعری کا طغرائے امتیاز تھیں،

زبان کی نفاست ان کے کلام کی ظاہری اور سب سے نمایاں خصوصیت زبان کی خوبی و پاکیزگی، سادگی و صفائی، نطافت و نفاست، محاوروں اور اصطلاحوں کا برجستہ استعمال ہی، کلام کیا ہے زبان کی ٹکسال اور محاوروں کا خزانہ ہے، اشعار ہیں کہ کھرے سکے ڈھل ڈھل کر نکلتے ہیں، فصاحت و بلاغت یہ ہی کہ کسی شعر میں ایک لفظ بھی حشو و نامناسب نہیں جو لفظ جہاں ہی گویا نگینہ جڑا ہے، اگر اسے بدل دیا جائے

تو زبان کا لطف خاک میں ملجائے گا، وہ الفاظ استعمال نہیں کرتے، بلکہ ان سے کھیلتے ہیں، داغ کے علاوہ کسی دوسرے شاعر کے کلام میں مشکل سے زبان کا یہ لطف مل سکتا ہی، ریاض کے کلام میں یہ وصف اتنا عام ہی کہ ایک شعر بھی اس سے خالی نہیں، اس لئے زبان کے نمونوں کی مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں آیندہ مختلف مثالون کے جتنے شعر آئیں گے کوئی لطفِ زبان سے خالی نہ ہوگا،

شوخی و رنگینی دوسری خصوصیت شوخی و رنگینی اور حُسن و عشق کے جذبات و معاملات کی بے ریا مصوری ہے، اس لحاظ سے ان کا کلام پریخانہ بلکہ بدمست میخانہ ہے، جہاں جلوت و خلوت کا کوئی امتیاز نہیں حسن کی ہر ادا بے محابا، کرشمہ و ناز کی ہر تصویر بے حجاب اور جذبات کا ہر منظر بے باک ہے، عشاق کی بے تابیوں نے حریم حُسن کا پردہ چاک کر دیا ہی کہیں کہیں یہ مناظر ایسے شوخ اور بے باکانہ ہیں کہ متانت آنکھیں نیچی کرلیتی ہے، یہ بے اعتدالیاں موجودہ مذاق کے لئے بہت گراں ہیں لیکن یہ ریاض کا قصور اور کلامِ ریاض کا نقص نہیں ہے، بلکہ ان کا ہنر ہے وہ جس دور کے شاعر تھے اس دور کا عام مذاق بلکہ کمالِ شاعری یہی تھا، اس لئے ایلورا اور ایجنٹا کے مناظر کی طرح ان آثار قدیمہ کی بھی قدر کرنی چاہیے، کہ اب یہ نمونے ڈھونڈھے نہ ملیں گے، کیا معلوم آج کا مذاق کل کیا درجہ پائے گا، ان کا سارا دیوان ان رنگینیوں بلکہ ہولی کی رنگ بیزیون سے گلنار ہے، اسکی مثالیں آیندہ آئیں گی،

خمریات ان کی تیسری اور مابہ الامتیاز خصوصیت ان کے "خمریات" یعنی مے نوشی اور بادہ پرستی کے مضامین ہیں، یہ چیز ان کی شاعری کا طغرائے امتیاز ہے، اس میں مشکل سے ان کا کوئی حریف نکل سکتا ہی، وہ صحیح معنوں میں اردو کے ابو نواس اور خیام ہیں، ان کا شاعرانہ کمال اسی میں نظر آتا ہی، اور ان کے کلام میں سب سے زیادہ یہی چیز دکھانے کی ہی،

ان کا دیوان ایسا میخانہ ہے جس میں تنہا بادہ و مینا کا اہتمام نہیں ہے، بلکہ اسکی

زمین سے شراب کے چشمے اُبلتے ہیں، اس کے آسمان سے شراب کی گھٹا برستی ہے، ہر سمت شراب کی نہریں رواں ہیں اور ایسی لطیف، خوش رنگ اور خوشبو کہ دیکھنے والا بے پئے مست ہو جاتا ہے، ان کے خمریات میں مضامین کا ایک عالم نظر آتا ہے، اور ایسے لطیف و نازک کہ ذوق سلیم وجد کرنے لگتا ہے، ریاض نے شراب کی ایسی ایسی لطیف کیفیتیں بیان کی ہیں کہ شاید عالمِ مستی میں بھی مے پرستوں کا تخیل وہاں تک نہ پہنچا ہوگا، اس میخانہ کے کچھ جام پیش کئے جاتے ہیں،

ہر مشرب میں پختگی کے لئے اخلاص اور عقیدہ کی پختگی جسے اصطلاح شرع میں ایمان کہتے ہیں ضروری ہے، ایمانِ مے پرستی یہ ہے کہ پی کر منہ پر نور کی جھلک آجائے،

پی کر بھی جھلک نور کی منہ پر نہیں آتی — ہم رندوں میں جو صاحبِ ایماں نہیں ہوتا

مے پرستی کی عظمت و کرامت

بنائے کعبہ پڑتی ہے جہاں ہم خشتِ خم رکھدیں — جہاں ساغر ٹپک دیں چشمۂ زمزم نکلتا ہے

ہر ایک قطرہ سے بہتی ریاض جوئے شراب — جو پی کے ہم سرِ زمزم کبھی وضو کرتے

شراب کی علتِ جواز

جب اُن کے ہاتھ میں جامِ شراب ہوتا ہے — حرام شیشے کا بھی پینا حلال ہوتا ہے

حرمت کا سبب

مے نوش ضرور ہیں وہ نا اہل — جن پر یہ حرام ہوگئی ہے،

مے دو آتشہ کا جوش

تھی سر بہ مہر ٹوٹ گئی اپنے زور میں — توبہ سے پہلے ٹوٹی ہے بوتل شراب کی

بادہ پرستوں کی نگاہِ جلال کا اثر

توبہ کی طرح ٹوٹتے ہیں سر بہ مہر خم — کیا قہر ہے نگاہ کسی مے گسار کی،

ساقی کی تحریر کا رمز و کنایہ

دستِ ساقی کی یہ تحریر تو کچھ کہتی ہے ارے سرشارِ محبت خطِ ساغر کو سمجھ

اس "کچھ" کے پر لطف "ابہام" کی تشریح ہر شخص اپنے ذوق سے کر سکتا ہے،

ساقی کے پس خوردہ کی لذت

لبِ ساغر لبِ ساقی کا مزہ دیتا ہے اپنی جھوٹی جو کبھی مجھکو پلا دیتا ہے

ساقی کے تبسم کا کتنا پر کیف اور لطیف اثر ہے،

جام چھلکے چھلک پڑے خم سے میرے ساقی ترے تبسم سے

"تبسم" اور چھلکنے کی مناسبت بھی لائقِ غور ہے،

راہ کا پھیر

کیا جانیں آج راہ میں کیا پھیر ہو گیا جاتے تھے سوے میکدہ نکلے حرم میں ہم

بوے شراب کی رہنمائی

میکدے جاتے کئی رستے ملے کیا بھٹکتے بوے مے تھی رہنما

یہ شعر حقیقت پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، موج بادہ کی "رہنمائی"

بتائے بادہ کشوں کو رہِ ثواب شراب کوئی جو بھٹکے بنے بڑھ کے راہبر موج

"رہِ ثواب" کے ٹکڑے نے شعر میں کتنا لطف پیدا کر دیا ہے،

مے پرستوں کی شانِ قلندرانہ

میکدے میں جا کے دیکھو جو گدا ہے شاہ ہے مست اپنی حال میں ہر ایک آتا ہے نظر

منت کے اچھوتے جام

کسے پلائیں کوئی پارسا نہیں ملتا، اچھوتے جام ہیں منت کے کچھ الگ رکھے

اس پارسائی کی نازک و لطیف شرح دوسرے شعر میں ملاحظہ ہو،

سب ہم نے مسکرا کے کھنگالے اچھوتے جام یہ سُن کے میکدے میں کوئی پارسا نہیں

بیخودی میں ہشیاری

ہم گرے جب لڑکھڑا کر بزم میں سر سبو پر ہاتھ ساغر پر پڑا

اس شعر پر شاد عظیم آبادی کا اس سے زیادہ لطیف شعر یاد آ گیا،

لڑکھڑا کر جو گرا پاؤں پہ ساقی کے گرا اپنی مستی کے تصدق کہ مجھے ہوش رہا

کمال مے پرستی کے نقطۂ نظر سے بعض الفاظ اور محاوروں کا استعمال اتنا برمحل ہوا ہو کہ شعر زمین سے آسمان تک پہنچ گیا ہے،

بُرا چال چلن

اک ہمیں ہیں کہ بہک جاتے ہیں توبہ کی طرف ورنہ رندوں میں بُرا چال چلن کس کا ہے

عمر بھر کی کمائی لٹنا

توبہ کرتا ہوں میں دم نزع لٹتی ہے کمائی عمر بھر کی

مے خلد مقام

جس دن سے حرام ہو گئی ہے مے خلد مقام ہو گئی ہے

اپنی پونجی کے لئے کار خیر میں صرف کرنے کی وصیت

پاک طینت رند پی کر مجھکو پہنچائیں ثواب میری پونجی نیک کاموں میں الٰہی صرف ہو

اس شعر کا تخیل اور ہر لفظ ریاض کے کمال استادی کی سند ہے،

زاہد شب زندہ دار کا شغل

پی پی کے اس نے سجدے کئے ہیں تمام رات اللہ رے شغل زاہد شب زندہ دار کا

آخری دشوار مرحلۂ نزع کی آسانی کے لئے ایک رند کی دعا

اتنی آسانی الٰہی میری مشکل میں رہے
حلق سے اُترے جو وقتِ نزع ٹپکائیں ترے

دم مے کدہ میں توڑ رہا ہے پڑا ہوا
ٹپکا دے بوند بھر کوئی منہ میں ریاض کے

میخانے سے روح کے تعلق کا اثر

میرے حصہ کی چھلک جاتی ہی پیمانے سے
مر گئے پھر بھی تعلق جو ہی میخانے سے

قبر کی حسرت و بیکسی کا علاج

گھٹا حسرتوں کی ہی چھائی ہوئی
مری قبر پر آکے میکش پئیں

"گھٹا" کے لفظ نے اور جان ڈال دی ہے،

جرأتِ رندانہ

میکشو دیر میں فرصت ہو گی
۔ پی کے آنا تھا کہ ہی روزِ حساب

خمریات کا ایک ضروری عنوان توبہ ہے، اس کے بعض نمونے اوپر گذر چکے ہیں، چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں،

توبہ کے بعد پیمانے کے ٹکڑوں سے محبت

ہم لئے بیٹھے ہیں ٹوٹے ہوئے پیمانے کو
بعد توبہ بھی یہ پھیکا نہیں جاتا ہم سے

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بلبل خزاں میں پھولوں کی پراگندہ پنکھڑیوں کو پروں سے چھپائے بیٹھی ہے،

موسم گل کے اثرات خزاں میں

بے پیئے بیخودی سی رہتی ہی
اتنی پی ہی کہ بعد توبہ بھی

یہ شعر بھی حضرت ریاض کے کمالِ مے پرستی کا نمونہ ہے، اس موقع پر کسی فارسی

شاعر کا ایک شعر یاد آگیا،

خزاں رسید و ز بوے بہار رفتہ ہنوز
ذخیرہاے جنوں در دماغِ دل دارم

پاسِ وضعداری

وضع کے ساتھ رہی مست نگاہی کیسی
دیکھ ساقی ہیں توبہ بھی نباہی کیسی

ہے ریاض اک جوانِ مست خرام
نہ پیئے اور جھومتا جائے،

متفرق اشعار

کیا کیا خوشامدیں ہیں کہ پی لوں بہار میں
بادل کے ٹکڑے سر پہ مرے چھائے جاتے ہیں

عادت سی ہو نشہ ہے نہ اب کیف
پانی نہ پیا شراب پی لی،

بیعت پیرِ مغاں کی ہے جو توبہ کرکے
یہی پانی مئے گلگوں کا مزا دیتا ہے

مزا تو آئے جو لیں رند بڑھکے ہاتھوں ہاتھ
مزا تو آئے کہیں سے جو مے اچھل کے چلے

رندانِ پاکباز کو پہنچائیں گے ثواب
کورے گھڑے میں شیرہ انگبیں رہے

برسا دے نور تو مری ریشِ سپید پر
منہ دیکھتا ہے کیا مرے ساقی پلا مجھے

توبہ کرکے آج پھر پی لی ریاض
کیا کیا کمبخت تونے کیا کیا۔

کمر سیدھی کرنے ذرا میکدہ میں
عصا ٹیکتے کیا ریاض آرہے ہیں

شراب و شباب شراب کی روح شباب بلکہ اس کی دلکش تعبیر ہے، جوانی کی شراب بادہ و ساغر کی محتاج نہیں اس کی ہر نگاہ موج شراب ہے، اس لئے شعرا نے اس مئے دو آتشہ سے بڑے رنگین اور پرکیف مضامین پیدا کئے ہیں، ریاض کے میکدہ کی مے پرستیاں آپ دیکھ چکے اب اُن کے خمکدۂ شباب کی رنگینیاں ملاحظہ فرمائیے، شباب کے ایسے رنگین اور دلآویز مرقعے کم نظر آئیں گے،

جوشِ شباب کی ایک تصویر

چھلکائیں لاؤ بھر کے گلابی شراب کی تصویر کھینچیں آج تمھارے شباب کی

دوسری تصویر

جیسے ساقی تری ہنستی ہوئی تصویرِ شباب ہم نے دیکھا ہی چھلکتے ہوئے پیمانے کو

"چھلکتے ہوئے پیمانہ" کی تشبیہہ ہنستی ہوئی تصویرِ شباب سے کتنا رنگین اور پرکیف تخیل ہے،

تیسرا منظر

مے جوانی کی طرح جس سے اُبلتی ساقی تری تصویر مرے ہاتھ میں ساغر ہوتا

چوتھا رُخ

چھلکتے جام میں ساقی ذرا نمایاں کر جو کھنچ کے آئی ہے تصویر ہی جوانی کی

شباب تصویرِ میکدہ ہے،

بدست دل ہی آنکھ ہے ساغر شراب کا ساقی کا میکدہ ہی زمانہ شباب کا

جامِ شراب میں شباب کا عکس

کیا چھلکتا یہ کوئی جامِ شراب آتا ہے اے میں قربان مرا عہدِ شباب آتا ہے

شراب نوشی کے لئے شرط

آئے ہمارے آگے وہ ساغر شراب کا ساقی نے جس میں رنگ بھرا ہو شباب کا

اس کا نتیجہ

بھرے ساغر میں ہی بھرپور رنگ انکی جوانی کا غضب ہی بے پئے مستی میں میرا حوریہ ہوجانا

شراب کی سر بہ مہر بوتلوں میں شباب کی راتیں بند ہیں،

یہ سر بہ مہر بوتلیں ہیں جو شراب کی راتیں ہیں اس میں بند ہماری شباب کی

چند مرقعے خالص شباب کے ملاحظہ ہوں،

وفورِ شباب :-

کوئی شباب یہ ہو دیکھنے کی تاب نہ آئے
شباب آئے مگر اس طرح شباب آئے

جوانی کی رنگین راتوں پر بہارِ گل صدقے

وہ شام و صبح صدقے ہو جس پر بہارِ گل
چن چن کے ساتھ لائے ہیں راتیں شباب کی

شباب کی گریز پائی

بس ایک رات کا مہماں شباب ہوتا ہے
غروب صبح کو یہ آفتاب ہوتا ہے،

"آفتاب" اور "غروب صبح" کی باریکیاں لائقِ غور ہیں،

وداعِ شباب،

کے دن ہوئے شباب کو رخصت کئے ہوئے
اے ذوقِ معصیت ابھی توبہ گناہ ہے

بھولے ہوئے خواب کی یاد

نشۂ مے میں ذرا لطف شباب آتا ہے
ہم جسے بھول گئے یاد وہ خواب آتا ہے

جوانی کی پرحسرت یاد

کیا پوچھتے ہو باتیں پیری میں جوانی کی
وہ اور زمانہ تھا یہ اور زمانہ ہے،

آنکھ اور شراب | اثر و کیفیت کے لحاظ سے شراب کے نشہ اور نشیلی اور مخمور آنکھوں کی مے باری میں کوئی نسبت نہیں، خماری آنکھڑیاں بے پئے مست بنا دیتی ہیں، جس کا نشہ کبھی نہیں اترتا، اس لئے خمریات میں چشمِ مخمور کی شراب بڑی پرکیف ہوتی ہے، ریاض کے خمریات اس سے خالی نہیں ہیں، لیکن ان کے شراب کے مضامین اور مخمور آنکھوں کے مضامین سے کوئی مناسبت نہیں تاہم لطف سے خالی نہیں دو چار مثالیں ملاحظہ ہوں،

نگہِ مست سے کچھ موج کو نسبت ہی نہ تھی ‎ ‎ نرگسی آنکھ سے دیکھا کئے پیمانہ کو

خمار آلودہ آنکھوں پر ہزاروں میکدے صدقے ‎ ‎ وہ کافر بے پئے بھی رات دن مخمور رہتا ہے

چشم ساقی نے ہمیں آپ میں رہنے نہ دیا ‎ ‎ ہم کدھر آج گرے چھوڑ کے پیمانے کو

اہتمام اتنا مرے ساقی کی محفل میں رہے ‎ ‎ مست آنکھوں سے جو ٹپکے ساغرِ دل میں رہے

اڑ کے آجائے وہ شے کھنچتی ہو جو انگور سے ‎ ‎ کچھ نگاہِ مست سے کچھ نرگس مخمور سے،

اس سلسلہ میں شاد عظیم آبادی اور اصغر مرحوم کے دو شعر لکھے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا،

دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے بار بار ‎ ‎ جب تک شراب آئی کئی دور چل گئے، (شاد)

عجب لطیف اشارے تھے چشم ساقی کے ‎ ‎ نہ میں کبھی ہوا بے خود نہ ہوشیار ہوا، (اصغر)

تشبیہ خمریات خمریات میں حضرت ریاض نے اتنی کثرت سے اور اتنی لطیف تشبیہیں پیدا کی ہیں کہ انھیں مستقل لکھنا مناسب معلوم ہوا،

ریزۂ مینا کی تشبیہ پھول کی پنکھڑی سے

میں رکھ لوں ریزۂ مینا کو دل میں ‎ ‎ ارے کس پھول کی یہ پنکھڑی ہے

فروغ مے کی نور سے اور ساغر کی چراغ طور سے

فروغِ مے ہے یا عرشِ بریں سے نور آتا ہے ‎ ‎ کہ ساغر طاق سے بن کر چراغِ طور آتا ہے،

مینا کی شجرِ طور سے

پھول برسائے عوض صاعقے کے مے کا فروغ ‎ ‎ شجرِ طور مری بزم میں مینا ہو جائے

موج مے کی شررِ طور سے

شررِ طور ہے جو موج ہے پیمانے میں ‎ ‎ بجلیاں کوندتی ہیں آج تو میخانے میں

بوتل کے کاگ کی دل سے اور خطِ پیمانہ کی نگہِ شوق سے،

کاگ بوتل کا اچھل کر دلِ مشتاق بنا نگہِ شوق لپٹ کر خطِ پیمانہ بنے

صراحی کے قہقہے کی بادل کی گرج سے، بوتل کی گھٹا سے، اور موجِ مے کی بجلی سے،

بادل کی گرج ہے کہ صراحی کے قہقہے بوتل میں موج ہو کہ ہو بجلی گھٹا کیساتھ

خُم کے خَم کی ابر رحمت کے جھکنے سے

خم مے لے کے نہ اُڑ جائیگا اے پیرِ مغاں ابرِ رحمت جو جھکا ہو تو جھکا رہنے دے

ایک اور نادر و لطیف تشبیہ جس کا تعلق اگرچہ خمریات سے نہیں ہے، لیکن سننے کے لائق ہو

نازک کلائیوں میں حنا بستہ مٹھیاں شاخوں میں جیسے منہ مندی کلیاں گلاب کی

شوخی رندانہ خمریات کا ایک شوخ اور دلچسپ پہلو واعظ و زاہد اور شیخ و محتسب کے ساتھ شوخی رندانہ ہو، ان دونوں طبقوں کی نوک جھونک بہت قدیم ہے، یہ چیز سب سے پہلے خیام نے شروع کی تھی، خواجہ حافظ نے اُسے کمال تک پہنچا دیا، درحقیقت ان لوگوں کا مقصد اس سے ریاکار واعظوں اور زاہدوں کی اصلاح اور ان کے عیوب کی پردہ دری تھی جیسا کہ خواجہ حافظ کا کلام شاہد ہے،

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند چوں بخلوت می روند آں کارِ دیگر می کنند

مشکلے دارم ز دانشمندِ محفل باز پرس توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

گرچہ بر واعظ شہر ایں سخن آساں نہ شود تا ریا ورزد و سالوس مسلماں نہ شود

غلام ہمت دردے کشان یک رنگم نہ آں گروہ کہ ازرق لباس و دل سیہ اند

بادہ نوشی کہ درو ہیچ ریائے نبود بہتر از زہد فروشی کہ درو روی و ریاست

مے خور کہ صد گناہ ز اغیار در حجاب بہتر ز طاعتے کہ بہ روی و ریا کنند

من از پیر مغاں دیدم کراماتہائے مردانہ — کہ ایں دلق ریائی را بہ جامے در نمی گیرد

مے خور کہ شیخ و حافظ و قاضی و محتسب — چوں نیک بنگری ہمہ تزویر می کنند

خواجہ حافظ کے اس قسم کے سیکڑوں اشعار زباں زد خاص و عام ہیں،

لیکن بہت سی باتوں کی طرح جو کسی مصلحت و غرض کی بنا پر شروع کیجاتی ہیں، مگر بعد میں ان کی اصل روح غائب ہو جاتی ہے، اور محض اس کی ظاہری نقالی رہ جاتی ہے، ریاکار زاہدوں کی اصلاح کا مقصد تو فوت ہو گیا، محض ان پر طعن و طنز اور چوٹ اور پھبتی رہ گئی، بلکہ اس طرح لوازم شاعری میں داخل ہو گئی، کہ مشکل ہی سے کسی شاعر کا کلام اس سے خالی نکل سکتا ہے، ریاض خمریات کے پیر مغان ہیں اسلئے انکی شاعری میں اس شوخی رندانہ کی بڑی کثرت ہے، چند نمونے ملاحظہ ہوں،

جناب شیخ نے جب پی تو منہ بنا کے کہا — مزا بھی تلخ ہے کچھ بو بھی خوشگوار نہیں

ذرا اس منہ بنانے کا تصور دماغ میں لائیے،

ایک پر لطف مذاق یا شیخ کی خفیہ مے پرستی پر لطیف تعریض دیکھیے،

قرض لایا ہے کوئی بھیس بدل کر شاید — مے فروشوں کا ہے زاہد سے تقاضا کیسا

ایک شوخ اور بے باک مذاق

جناب شیخ الجھتے ہیں کس تعلق سے — یہ دختِ رز کے کوئی رشتہ دار بھی تو نہیں

ریش کے خضابِ رنگیں پر بدگمانی

یہ کیا دختِ رز تک رسائی ہوئی — جواب ریش زاہد حنائی ہوئی،

واعظ کی کم ظرفی

کیوں ابل پڑتے ہو پیمانوں میں اکثر بیٹھے — واعظو تم بھی بڑے اوچھے بڑے کم ظرف ہو

بلند پروازی،

حضرت واعظ بہت اونچے گئے منبر سے آپ
جام چھلکانے لگے بھر کر مئے کوثر سے آپ

عمامہ کا دلچسپ بدل

جناب شیخ بہت آج ہلکے جاتے ہیں
نہیں عمامہ تو سر پر سبوے رکھے ہیں

پھبتیاں "طرہ دستار" پر "دم روباہ" کی پرمعنی پھبتی

بڑھ گیا طرہ دم روباہ سے
واہ رے دستار واعظ بے ریا

"واعظ بے ریا" اور "دم روباہ" کی معنوی بلاغت کتنی دلچسپ ہے،

طرۂ دستار واعظ بھی دم روباہ ہے
کوئی دیکھے اس کی جنبش اس کی گردش وقت وعظ

وقت وعظ طرۂ دستار کی گردش اور جنبش نے واعظ کی تصویر کھینچ دی ہے،

واعظ کے تن و توش پر خُم کی پھبتی،

وہ خُم سے سوا تھا تن و توش میں
سر بزم واعظ سے دبنا پڑا

اس شعر کے ایک معنی تو ظاہر ہیں کہ واعظ مے پرست سے تن و توش میں سوا تھا، اس لئے دبنا پڑا، دوسرے لطیف معنی ہیں کہ اس کا تن و توش خُم کے مشابہ یا اُس سے بھی بڑھ کر تھا جس پر مے پرست احتراماً ہاتھ نہیں اٹھا سکتے تھے،

واعظ کی شگفتگی بیان پر قلقل مینا کی پھبتی:

ہم رند سُن کے قلقل مینا کہیں جسے
اتنی تو ہو بیان میں واعظ شگفتگی

واعظ کا احترام

میرے گھر واعظ جو آتے میرے سر پہ بیٹھتے
میکدے میں جائے منبر خُم ہی تھا اے میکشو

بعض بعض اشعار میں یہ پھبتی متانت کے حدود سے گذر کر پھکڑ بن گئی ہے،

ریشِ سفید کو ہے ضرورت خضاب کی — اے شیخ ڈال دوں کوئی کلی شراب کی

منہ زیرتاک کھولا واعظ بہت ہی چوکا — بیلوں نے داڑھی پکڑی خوشوں نے منہ میں تھوکا

منبر نہیں ہو تخت شہی ہے یہ وقتِ وعظ — واعظ نہیں ہو جھوٹوں کا یہ بادشاہ ہو

جناب ریاض نے غریب حاجی کو بھی نہ چھوڑا، معلوم ہوتا ہے انھیں کسی "ثواب فروش" حاجی سے سابقہ پڑ گیا تھا،

کیسی مے، مول لوں گا حج کا ثواب — ہے کہاں حاجی ثواب فروش

بادۂ عرفاں مادی شراب سے زبردستی بادۂ عرفاں کشید کرنا اور خمریات کے مضامین کو خواہ مخواہ تصوف کے معنی پہنانا، خوش مذاقی کے خلاف ہو لیکن ہر شاعر کے خمریات میں مادی بادہ وجام کے ساتھ بادۂ عرفان کے بھی دو چار ساغر نکل آتے ہیں، ریاض کا کلام بھی اس سے خالی نہیں، اسلئے مے پرستی کے بعد اس کے کفارہ میں دو چار جام شراب طہور کے پیش کئے جاتے ہیں،

ملتی ہو درِ ساقی کو ثر سے یہ خدمت — اس طرح کوئی پیر مغاں ہو نہیں سکتا

مے نورِ خدا ہوتی دل نورِ خدا ہوتا — تھوڑی سی جو پی لیتے کیا جانئے کیا ہوتا

اسی سے ملتا جلتا ہوا حضرت مجذوب کا ایک شعر یاد آگیا،

یہ آج تصور میں مرے کون حسیں ہو — ہر مو شجر طور ہے دل عرش بریں ہو

جام جن کے رونقِ طاقِ حرم — ہوشیار ایسے بھی متوالے ہوئے

جھومتے ہیں بیٹھے حرم میں ریاض — آکے یہاں نشۂ سوا ہو گیا

بلا نوشوں میں شاید آگیا ہو کوئی کعبہ میں — خم آتا ہی پے طوف حرم خمخانہ آتا ہو

اے شیخ وہ کعبہ ہو یا ہو درِ میخانہ — تو نے مجھے جب دیکھا سجدہ ہی میں سر دیکھا

پی پی کے میں روتا ہوں در و کعبہ پہ بیٹھا ہوں — داغ جو کوئی پڑتا ہی تو بہ دامن دھوتی ہے

(باقی)

تلخیص و تبصرہ

ہندوستان کی پہلی مسجد

مندرجۂ بالا عنوان سے ایک ہندو مضمون نگار نے مدراس کے مشہور روزانہ انگریزی اخبار ہندو (مورخہ ۲۲ راکتوبر ۳۹ئہ) میں ایک مقالہ لکھا ہے جس کی تلخیص ذیل میں درج ہے،

ریاست کوچین میں قدیم چیرا سلطنت کے پایۂ تخت کرنگ نور کے پاس ازاکولم تالاب کے کنارے ایک چھوٹی اور سادہ مسجد واقع ہے، اس کے اردگرد کیٹولی کے قدیم مندر اور کرنگ نور کے حاکم کے مکانات کے کھنڈر اور سامنے ایک قبرستان میں بہت سے مقبرے ہیں، اس مسجد میں بعض ایسی خصوصیات ہیں، جن سے ہندوستان کے اسلامی عہد کی تاریخ پر کافی روشنی پڑتی ہے،

مالابار میں عام طور سے مشہور ہے کہ یہ ہندوستان کی سب سے پرانی مسجد ہے، اسکی بنیاد اسلام کے پیغبر (صلعم) کی وفات کے چند سال بعد ہی پڑی، اس میں عجیب بات یہ ہے، کہ ہندوستان کی عام مسجدون کے برخلاف اس کا رُخ کعبہ کے بجائے مشرق کی طرف ہے، اور اسکے گرد ہندوؤن کا ایک مذہبی جلوس چکر لگاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ مسجد اس وقت تعمیر کی گئی تھی، جب کرالا کے آخری بادشاہ نے اسلام قبول کیا تھا،

ایک اطالوی مصنف (G. T. Rivoira) نے اپنی کتاب "مسلم تعمیرات" میں

مسلمانوں کی مذہبی تعمیرات کے تین مدارج قرار دیئے ہیں، اس کا بیان ہے کہ ابتدا میں مسجدیں بھدی، سادہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی تھیں، اسکی وجہ یہ تھی کہ ان کو یا تو مفتوحہ ممالک کے ملکی باشندے تیار کرتے تھے، یا ملکی معابد کے طرز پر نو مسلموں کی عبادت کے لئے ایسی مسجدیں بنا دی جاتی تھیں، ساتویں صدی عیسوی کے آخر سے مسجدوں میں محراب، مینارے اور یکسانیت قائم ہوئی، محراب کی پہلی مثال فسطاط کی مسجد ہے، جس کو معاویہؓ نے ۶۷۳ء میں بنوایا تھا، تین چار صدی کے بعد مسجدوں کی موجودہ شکل اس غرض سے شروع ہوئی کہ وہ درسگاہ کے کام میں بھی آسکیں،

اطالوی مصنف کی اس مستند رائے سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ مالابار کی یہ روایت کہ مذکورۂ بالا مسجد ساتوین صدی عیسوی کے وسط میں بنی، صحیح ہے،

مغربی سندھ کی مسجدوں مثلاً تھنبوار وادر کافر جوہاٹ میں شمالی دیوار میں ایک محراب ہے، جس کا رُخ ملتان کی طرف ہے، مگر ان مسجدوں میں ایک محراب اور ہے، جس کا رُخ مکہ کی طرف ہے، ملتان ساتویں صدی ہجری تک ایک مقدس مقام تھا، اسلئے یہ خیال ہے کہ عربوں نے اپنے حملہ کے زمانے میں پرانے ہندو مندروں کی جگہ پر یہ مسجدیں بنائی ہوں، اور شمالی دیوار کی محراب کو بجنسہ چھوڑ دیا ہو، لیکن جب مذہبی تعمیرات کا دوسرا دور شروع ہوا ہوگا، تو اس محراب کا اضافہ کر دیا گیا ہوگا، جس کا رُخ مکہ کی طرف ہے،

کرنیگ نور کی مسجد کے متعلق بھی یہی خیال ہے، کہ یہ کسی مندر کی جگہ پر بنائی گئی ہے، یہی نئے ایک مندر کے پاس واقع ہے، اور اس کے گرد ہندوؤں کا ایک مذہبی جلوس گھومتا ہے، اس مسجد کے بننے کا ذکر مالابار کی ایک تصنیف کیرالول پتی (Keralolpatti) (جو ساتویں صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے) اور شیخ زین الدین کی تحفۃ المجاہدین میں پایا جاتا ہے، اس کا حوالہ تامل زبان کی قدیم کتاب چیلاپدی کرم (Chilappadikaram) مین بھی ہے،

کیرالول پٹی میں اس کا ذکر اس طرح ہے:۔

چیرامن کے آخری بادشاہ نے اپنے ایک فوجی سردار پٹ مل نائر کو موت کی سزا دی، کیونکہ اس کی بیوی نے اس فوجی سردار پر یہ الزام عائد کیا تھا کہ اُس نے اسکی عصمت دری کی کوشش کی تھی جب فوجی سردار دم توڑ رہا تھا تو اس وقت معلوم ہوا کہ یہ الزام غلط تھا بادشاہ بہت نادم ہوا اور فوجی سردار سے اس گناہ سے نجات کا ذریعہ پوچھا، اوس نے نصیحت کی کہ وہ چوترا پورم کے یاوانا حاجی (؟) کی خدمت میں جو اس وقت آدمؑ کی چوٹی کی زیارت کے لئے لنکا جا رہا تھا، حاضر ہو اور اسکی معیت میں جہاز پر آسو جائے، اور وہاں چوتھے وید یا اسلام کو قبول کرے، چنانچہ بادشاہ مذکور اپنی سلطنت کو اپنے اعزہ میں تقسیم کر کے عرب روانہ ہوگیا اور ایک بندرگاہ میں اترا جس کا نام زہار مخلہار (Zaka Makhalkah) تھا، اسلام کے پیغمبر کی عمر اس وقت ستاون برس کی تھی، اور وہ جدہ میں مقیم تھے، بادشاہ ان کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوا، اور اس کا نام تاج الدین رکھا گیا، اس کی شادی عرو (؟) (Arzh) کے بادشاہ مالک بن دینار کی بہن سے کر دی گئی،

عرب میں پانچ برس کے قیام کے بعد بادشاہ مالک بن دینار اور اس کے پندرہ بچوں کے ساتھ زہار مخلہا واپس آیا، جہاں اوس نے ایک مکان اور ایک مسجد بنوائی، وہ یہاں سے مالابار جا کر اپنے نئے مذہب کی تبلیغ واشاعت کرنا چاہتا تھا، کہ بیمار پڑا اور مر گیا، اور اسی مسجد میں دفن کیا گیا، جو اُس نے بنوائی تھی، موت سے پہلے اوس نے مالابار کے مختلف فرمانرواؤں کو عرب مبلغین کی مدد اور حفاظت کیلئے خطوط لکھے تھے، اسی زمانہ میں مالک بن دینار اپنے خاندان کے ساتھ دو جہازوں میں مالابار روانہ ہوا، ان میں سے ایک جہاز مالک بن دینار کے چوتھے لڑکے کی رہنمائی میں پانڈیا سلطنت کے حدود میں داخل ہوا، جہاں اس نے ایک مسجد بنوائی، دوسرا جہاز کرنگ نور پہونچا، مالک بن دینار نے بادشاہ مذکور کا خط چیرا خاندان کے حکمران کو پیش کیا، اور اسکی اجازت سے ارکولم تالاب کے کنارے کرنگ نور

کی مسجد تعمیر کی، اس کے رشتہ داروں نے مالابار اور جنوبی کنارا میں نو مختلف مسجدیں اور بنوائیں،
تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ یہی روایت تحفۃ المجاہدین میں بھی مذکور ہے، لیکن اس کے مصنف کی رائے ہے، کہ یہ واقعات پیغمبر اسلامؐ کی زندگی میں نہیں، بلکہ شاید ۸۲۲ء کے قریب ہوئے، اس کا یہ بھی خیال ہے کہ مذکورہ بالا چیرا بادشاہ کا مقبرہ عرب کے جنوبی ساحل ظفار میں ہے، نہ کہ بحر احمر کے عرب ساحل پر، جیسا کہ موپلا کی روایت ہے، اور عرب میں یہ مقبرہ عام طور سے السموری کے نام سے مشہور ہے،

لیکن شیخ زین الدین کی رائے صحیح نہیں، مالابار ہی کی روایت زیادہ مستند ہے، کیونکہ کرینگ نور کی مسجد کا طرز تعمیر بھی اسی روایت کی تائید میں ہے، (Halasya - Makatmyam.) اور (Sthlapurana) کا بیان ہے کہ عرب پانڈیان سلطنت میں کیجا پانڈیا کے زمانہ میں آئے، جس کا زمانہ ساتویں صدی عیسوی کا وسط ہے، اس بیان سے بھی مالابار کی مذکورۂ بالا روایت کی تصدیق ہوتی ہے، زین الدین نے مقبرہ کا نام السموری بتایا ہے، لیکن اس کو شاید کالی کٹ کے زموروں کے نام سے غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، زموروں کا خاندان مذکورۂ بالا بادشاہ کے خاندان سے بالکل جدا ہے،

مالابار کی روایت کے صحیح ہونے کے شواہد اور بھی ہیں، بادشاہ مذکور کے سفرِ عرب کی تاریخ ۶۲۸ء بتائی جاتی ہے، یہ سال اسلام کی تاریخ میں نہایت اہم ہے، کیونکہ اسی یا اسی کے متصل سال میں پیغمبرؐ نے مصر، ایران، چین اور قسطنطنیہ کے حکمرانوں کے پاس دعوتِ اسلام کے لئے قاصد بھیجے، ممکن ہے کہ اسی طرح کوئی قاصد لنکا اور جنوبی ہندوستان بھی آیا ہو، جیسی عربوں کی آبادی لنکا میں بہت پہلے سے تھی، اسلئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آسو کے حاجی نے حضرت آدم کی چوٹی کی زیارت کے لئے لنکا کا سفر کیا ہو، آسو دراصل عربی نام عیسیٰ کی خرابی ہے، یہ مین کا

یہ یمن کا ایک ضلع ہے، جو عرب کے جنوب مغرب میں واقع ہے، پیری پلس کے عہد میں عرب کے ساحل پر بحر احمر کا ایک بندرگاہ تھا، جو صفار (Sapphar) کہلاتا تھا، یہ حمیری اور سبائی حکمران یعنی یمن کے بادشاہ کے مقبوضات میں تھا، یمن نے رسول اللہ صلعم کے ابتدائی دور ہی میں اسلام قبول کرلیا تھا، اور یہ چور اسی مخلاف (پرگنہ یا ضلع) پر تقسیم تھا، مالابار میں جو نام زہار مخلہا سے مشہور ہے، وہ دراصل صفار مخلا ہوگا، یہ مقام جیسا کہ پری پلس میں مذکور ہے، بحر احمر کے ساحل پر واقع تھا، اسلئے بہت ممکن ہی کہ مذکورہ بالا بادشاہ عسیر کے حاجی کے ساتھ اسی مقام پر اترا ہوگا، جدہ جہاں اس زمانہ میں پیغمبر (صلعم) مقیم تھے، العسیر سے شمال کی جانب میں تھوڑے ہی فاصلہ پر واقع ہے،

مالک ابن دینار کا تعلق قبیلۂ عدنان سے معلوم ہوتا ہے، اسی قبیلہ سے پیغمبر (صلعم) تھے، چنانچہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ مذکورۂ بالا بادشاہ نے پیغمبر کی بھتیجی سے شادی کی، مالابار کی روایت میں مالک ابن دینار کو عرو (؟) (Sohk) کا حکمراں بتایا جاتا ہے، اس عرو سے شاید بدوؤں کے قبیلۂ جہینہ کی شاخ عرو (؟) مراد ہو، یہ قبیلہ مذہب اسلام میں شروع سے راسخ رہا، اور پیغمبر کی زندگی ہی سے وادی الحمس پر قابض تھا، جو مدینہ کے جنوب سے بحر احمر کے ساحل وجہ تک پھیلی ہوئی تھی،" م ع ،،

معارف:- یہ روایت بہت کچھ تصحیح کی محتاج ہے، اور اس سے پہلے معارف میں "ہندوستان میں اسلام کی اشاعت" کے تاریخی سلسلہ میں اس کا ذکر آچکا ہی، جدہ آنحضرت صلعم کا آنا کبھی ثابت نہیں، صفار مخلہا اگر دو نام بتائے جائیں تو ان کی اصلیت ظفار اور مخا قرار دی جاسکتی ہیں، یہ دونوں یمن کے بندر تھے، صحابہ کرام میں مالک بن دینار نام کا کوئی نہ تھا، البتہ ایک تابعی تھے، لیکن وہ عجمی النسل بصری اور آزاد شدہ غلام تھے، ۱۲۳ھ سے ۱۳۱ھ تک کسی سنہ میں ان کی وفات ہوئی، پھر اس زمانہ میں حضرت آدم علیہ السلام کی زیارت کا شوق بھی مسلمانوں میں پیدا نہیں ہوا تھا، البتہ اسلام کی دوسری صدی کے بعد یہ سلسلہ شروع ہوا،

حسد

اکثر دیکھا گیا ہے کہ دو خاندانوں میں گہرا ربط ہوتا ہے لیکن کچھ عرصہ کے بعد وہ ایک دوسرے سے برگشتہ ہو جاتے ہیں، یا بعض میاں بیوی کی ازدواجی زندگی کا آغاز محبت سے ہوتا ہے مگر بہت جلد ان میں اختلاف شروع ہو جاتا ہے، یا دو دوست ایک زمانہ تک شیر و شکر رہتے ہیں لیکن یکایک ان میں سخت دشمنی پیدا ہو جاتی ہے، آخر ایسا کیوں ہوتا ہے،

ہم جب کسی سے محبت کرتے ہیں، تو اس محبت میں ہم اپنی شخصیت پر کچھ پابندیاں عائد کرتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ محبوب کا ہر فعل ہمارے جذبات اور احساسات کے مطابق نہیں ہو سکتا، چنانچہ کسی شخص سے خواہ کیسی ہی شدید محبت کیوں نہ کرتے ہوں لیکن ایک ایسا وقت ضرور آتا ہے، جب کہ اسکی بعض باتوں سے ہم کو غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے یا اسکی کسی رائے سے سخت اختلاف ہو جاتا ہے، یا اسکی بعض حرکتیں سخت ناگوار معلوم ہوتی ہیں،

ان کا ردِ عمل ہماری شخصیت پر ہمارے جذبات کے نشو و نما کے مطابق ہوتا ہے، اس قسم کا ردِ عمل اگر بچپن میں ہوتا ہے، تو طبیعت میں سخت قسم کی آزردگی اور حسد پیدا ہو جاتا ہے، جو زندگی کی مسرتوں کے لئے مہلک ہے، بچے عموماً اپنے والدین سے بہت زیادہ محبت کرتے ہیں لیکن اگر ان کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ وہ والدین کی محبت کا واحد مرکز نہیں، یا ان کے والدین ان کو نظر انداز کرتے ہیں، تو غیر شعوری طور سے ان کے دل میں تکدر اور ناراضگی پیدا ہو جاتی ہے، جس کا اظہار مختلف پیرایہ میں ہوتا ہے، مثلاً وہ اپنے چھوٹے بھائیوں اور بہنوں کو نظرِ التفات سے دیکھنے کے بجائے ان سے ہمیشہ متنغص رہتے ہیں، اور ان کا تنغص بعض اوقات نفرت کی حد تک پہونچ جاتا ہے،

بچپن کا یہ تکدر اور تنغص سنِ بلوغ تک قائم رہتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ احساسِ کمتری ہے،

ایسے بچے بالغ ہو جانے کے بعد بھی اپنے جذبات کے لحاظ سے کمسن بچے ہی رہتے ہیں، اسباب وادراک کے بجائے احساسات وجذبات اور دماغ کے بجائے دل کے تاثرات کے محکوم ہو جاتے ہیں،

ایک جوان کی محبت کی نوعیت اس سے مختلف ہوتی ہے، جب وہ کسی دوست سے محبت کرتا ہے، تو اس کو اس سے ہرگز یہ توقع نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے انس وشفقت میں جذب اور اس کے سوا اپنی ساری دلچسپیوں سے بے تعلق اور بے نیاز ہو جائے گا، وہ سمجھتا ہے کہ ایک حاسد شفیق دوست اور کامیاب شوہر نہیں بن سکتا، بلکہ وہ اپنے دوست اور بیوی کے لئے وبالِ جان ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے دل میں شکوک پیدا ہو جاتے ہیں، کہ ممکن ہے کہ آگے چل کر اسکی دوستی اور محبت قائم نہ رہے، یہ شک پیدا ہوتے ہی اس کو اپنے دوست کے دوسرے رفقا اور احباب سے اس تخیل کی بنا پر حسد اور جلن ہوتی ہے، کہ ممکن ہے کہ ان میں سے کوئی اس کی جگہ کو غصب کرلے، اسی طرح وہ دوست کی بڑھتی ہوئی کامیابی سے بھی غیر مطمئن ہو جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ ایک خوشحال، باا ثر اور مقتدر شخص ہو کر اس سے غافل ہو جائے اور وہ دنیا میں تنہا رہجائے یہ خیال پیدا ہوتے ہی اس پر احساسِ کمتری کی تمام برائیاں غالب آجاتی ہیں، اور اسکے دل میں یہ بات جاگزیں ہو جاتی ہے کہ وہ محبت کئے جانے کے لائق ہی نہیں، گو وہ اس کا اظہار نہ کرتا ہو،

رفتہ رفتہ دوست یا محبوب کی طرف سے یہ شک اور بے اطمینانی سوہانِ روح ہو جاتی ہے جن سے بعض اوقات قتل اور خودکشی کی وارداتیں پیش آجاتی ہیں، جذبات پر قابو رکھنے والے افراد تو اپنے رنج وحسد کے غیظ وغضب کو مغلوب کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر قابو نہ رکھنے والے اشخاص خود مغلوب ہو جاتے ہیں، وہ اپنی خامی، کمزوری، نقص اور عیب پر غور کرنے کے بجائے سارا الزام اپنے دوست پر رکھتے ہیں، جسکے بعد نہ صرف شکر رنجی، اختلاف اور تصادم بلکہ بعض اوقات قتل اور خودکشی کا

احتمال پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ افتراق کے بعد گہرے دوستوں کی دشمنی بھی بڑی شدت کی ہوتی ہے،

جب حسد کا مادّہ دل میں پیدا ہو گیا تو اس کا نکالنا بڑا مشکل کام ہے، کیونکہ کسی حاسد کو یہ باور نہیں کرایا جا سکتا ہے کہ وہ دوسروں کی کامیابی کو بُری نظر سے دیکھتا ہے، اور دوسروں سے خواہ مخواہ نفرت کرتا ہے، جب اسکو ان باتوں کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے، تو وہ اپنے پندار خود بینی میں اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے،

مگر ایک ماہر نفسیات کے لئے وہ پھر بھی قابلِ اصلاح ہے، اگر ہم کسی کو حاسد یا محرور المزاج یا دائمی مغموم یا تنہائی پسند پاتے ہیں، تو اُس کے ہرگز یہ معنے نہیں کہ وہ اس طرح پیدا ہی ہوا ہے، بلکہ اس کی طبیعت کا یہ رنگ بچپن خصوصًا اس کے پہلے پانچ سال میں پیدا ہوتا ہے، جو سنِ بلوغ میں فطرت ثانی بن جاتا ہے، لیکن ان تمام چیزوں کی اصلاح ہو سکتی ہے، بشرطیکہ جب کوئی شخص اس کیلئے آمادہ ہو جائے، ایک حاسد اپنے حسد کے اسباب و علل معلوم کرنے کے بعد اپنی اصلاح خود کر سکتا ہے، مثلاً ایک عورت ہر حسین عورت کو محض اسلئے ناپسند کرتی ہے کہ وہ اسکی طرح حسین، قابلِ التفات اور دلکش نہیں، اسکی یہ ناپسندیدگی محض اسکے احساسِ کمتری کا نتیجہ ہے، وہ حسین نہ سہی لیکن وہ اپنے اخلاقِ حسنہ اور اوصافِ حمیدہ سے اپنے کو قابلِ توجہ اور دلکش بنا سکتی ہے،

حسد کے ازالہ کی ایک صورت اپنے فرائضِ منصبی میں غیر معمولی مشغولیت بھی ہے، اس مشغولیت میں اگر کوئی کامیابی اور ترقی پیشِ نظر ہو، خواہ وہ کوئی بلند اور اعلیٰ ترقی نہ ہو، تو بھی اس سے خودداری، خود اعتمادی اور عزتِ نفس پیدا ہوتی ہے، جس سے احساسِ کمتری کا انسداد ہوتا رہتا ہے،

حُسنِ اخلاق سے بھی حسد دور کیا جا سکتا ہے، اگر طبیعت میں صلح و آشتی اور سیرت و کردار میں سلامت روی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ لوگ محبت سے پیش نہ آئیں، اور جب محبت کی محرومی نہیں ہے تو پھر دلوں میں کبھی حسد کی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی ہے،

"ص ع"

اخبارِ علمیّہ

یورپ مین مسلمانون کی آبادی

یورپ میں روس اور ترکی کے علاوہ مسلمانوں کی ایک بڑی آبادی یوگوسلاویا، البانیہ، ہنگری، بلغاریہ، رومانیہ، یونان اور پولینڈ میں ہے، یوگوسلاویا میں ۷۶۰۰۰۰ مسلمان آباد ہین، ان کی ایک قومی اور مذہبی جماعت ہے جس کا صدر رئیس العلماء کہلاتا ہے، رئیس العلماء کے ماتحت مذہبی پیشواؤن کی دو مجلسیں ہیں، جن میں ایک سراجیوو اور دوسری اسکوبلجی میں ہے، ایک محکمۂ وقف بھی ہے، جس کی جانب سے ۱۰۰۰ مکاتب قائم ہین، ان میں مذہبی تعلیم دیجاتی ہے، سرکاری صنعتی اسکولوں میں بھی مسلمانون کی مذہبی تعلیم کا انتظام ہے، ۴ کالج ہین، ان میں ایک لڑکیون کا ہے، سراجیوو مین گت بے مدرسہ (Gutbey Madrassa) ۴۰۰ برس سے قائم ہے، اس کے تعلیم یافتہ اشخاص عزت کی نظرون سے دیکھے جاتے ہیں، مسلمانوں کے مقدمے شریعت کے مطابق فیصل ہوتے ہیں، اس کے لئے عدالتیں قائم ہیں، جو ۱۹۲۹ء سے پہلے صرف مسلمانون کی آبادی میں تھیں، لیکن ۱۹۳۶ء کے بعد یوگوسلاویا کے ہر حصہ میں قائم ہوگئی ہین،

البانیہ میں مسلمانوں کی زیادہ تر آبادی بکتیشیع صوفی گروہ کی مقلد ہے، یہاں عورتون کا درجہ بہت بلند ہے، ملک کے ہر حصہ میں اسلامی عہد کی پرشوکت یادگاریں موجود ہیں، مسلمان عام طور سے مذہبی واقع ہوئے ہیں، لیکن ان کی تعلیم خصوصاً مذہبی تعلیم بہت اعلیٰ نہیں ہے،

ہنگری میں ۴۰۰۰ مسلمان ہیں جن میں ۵۰۰ صرف بوداپسٹ میں ہیں ۱۹۱۶ء سے حکومت نے مذہب اسلام کو سرکاری طور سے تسلیم کر لیا ہے ۱۹۳۱ء سے پہلے یہان مسلمانوں کیلئے کوئی مسجد اور مدرسہ نہ تھا لیکن اب انھون نے اپنی عبادت گاہ بنالی ہے،

یونان کی کل آبادی ستر لاکھ ہے جس میں مسلمان ۴۰۰۰ ہیں، ان میں زیادہ تر ترکی نسل سے ہیں، کچھ بلغاری اور کاکیشین بھی ہیں، یہ لوگ زیادہ تر شمالی اور جنوبی تھریس میں آباد ہیں، جنگ عظیم سے پہلے سالونیکا میں ۳۴ مسجدیں تھیں لیکن اب ان میں سے بعض گرجا بنالی گئی ہین، حمزہ بے کی مشہور حسین مسجد میں سینما کا تماشہ دکھایا جاتا ہے،

یونان کے مسلمانوں کی معاشرتی، تمدنی، اور اقتصادی حالت بہت ہی خراب ہے، ان کی تعلیم پر اتنی قلیل رقم صرف کیجاتی ہے، جو ان کی تعلیمی ضروریات کے دسویں حصہ کے لئے بھی کافی نہیں،

بلغاریہ کی کل آبادی ۵۵ لاکھ ہے جس میں گیارہ فی صدی ترکی النسل ہیں یہان ۵۰۰۰ ، مسلمان ہیں ان میں اکثریت ترکوں کی ہے، خالص بلغاری مسلمان ۱/۲ ہیں، مسلمان شوملا، رازگرید دل ویدن، روشتک اور صوفیہ کے علاقون میں آباد ہیں، اور زیادہ تر کسان ہیں، ان میں تعلیم بہت کم ہی ایک اہم اقلیت ہونے کی وجہ سے مجلسِ قانون ساز میں ان کی نمایندگی ہوتی ہے، لیکن ان کی تعداد ۲۷۴ میں کل دس ہے، ان کا مذہبی پیشوا مفتی اعظم صوفیہ میں رہتا ہے، تمام مذہبی معاملات اسی کے ذریعہ سے طے پاتے ہیں، اور ایک مجلس کے مشورہ سے ہر مسجد میں امام مقرر ہوتا ہے، پورے علاقہ میں کل ۱۲۰ اسلامی مدارس ہین،

رومانیہ کی پوری آبادی ایک کرور ۸۰ لاکھ ہے جس میں مسلمان دو لاکھ ہیں، یہ زیادہ تر دوب روجا میں آباد ہیں، کونسٹینزا، توچیا، ووستور، اور جزیرۂ اداکالح میں بھی ان کی بکھری آبادی ہے، معاشرتی اور تمدنی حالات میں بلغاری مسلمانوں سے بہتر ہین؛ وہ حکومت کے بڑے بڑے

ملکی اور فوجی عہدون پر بھی مامور ہیں، ان میں بعض ممتاز ڈاکٹر، وکیل اور انجینیر بھی ہیں، سرکاری فوج میں بھی ان کی تعداد خاصی ہی، مسلمان فوجی عہدیداروں اور سپاہیوں کے لئے علٰحدہ امام ہے جس کا صدر مقام کونسٹینزا میں ہے،

جنگ عظیم سے پہلے پولینڈ میں ... مسلمان آباد تھے لیکن وہ روسی حکومت کے محکوم ہونے کی وجہ سے کریمیا کے مفتی کے ماتحت تھے، کریمیا کی دوری کی وجہ سے ان کی مذہبی اور تعلیمی حالت کی طرف کافی توجہ نہ کیجاتی تھی، جس سے وہ حکومت سے غیر مطمئن تھے، یہاں کے تاتاری مسلمان فوجی اور ملکی عہدوں پر روس کے مختلف حصوں میں منتشر تھے، اسی لئے وہ اپنے بچوں کو باضابطہ مذہبی تعلیم نہ دلا سکتے تھے، پولینڈ کے مسلمان زیادہ تر روسی جرمن سرحد پر آباد تھے، اس لئے جنگ عظیم میں ان کو اپنا گھر چھوڑ دینا پڑا جن میں بہت سے بے خانماں ہوکر ہلاک ہوگئے، جو واپس آگئے وہ آلام و مصائب کی زندگی بسر کرنے لگے، مگر پھر انھوں نے اپنی حالت سنبھال لی، پولینڈ کی حکومت نے ان کیلئے مفتی، امام، اور مذہبی تعلیم کے لئے اساتذہ مقرر کئے، شاہِ مصر نے بھی مسجدوں کی مرمت کے لئے ان کے پاس پانچ سو پونڈ بھیجے، امریکہ کے تاتاری مسلم باشندوں نے بھی ان کی مالی امداد کی، جرمنی اور پولینڈ کی جنگ سے پہلے ان کی مذہبی اور تعلیمی حالت خاصی تھی، (اسٹر یٹنڈ ویکلی)

ریاضی دانون کے کمالات

ترکی میں حسن نامی ایک گڈریا ہے جس میں ریاضی کے عجیب و غریب جوہر ہیں، اگر اسکو کوئی اپنی پیدائش کا سنہ اور ساعت بتا دیتا ہے، تو وہ چند لمحوں میں اسکی عمر کے تمام گھنٹوں کا حساب لگا دیتا ہی، ہندسے کے مشکل اور پیچیدہ سوالات کو اپنے ذہن میں بالکل صحیح حل کر دیتا ہے، وہ لکھنا اور پڑھنا بالکل نہیں جانتا،

ایسے باکمال ریاضی دان پہلے بھی گذرے ہیں، جرمنی مین ذکریاز داسے نامی ایک شخص تھا جو ۴۵ سکنڈ میں آٹھ آٹھ عدد اور چھ منٹ میں بیس بیس عدد کو اپنے دماغ میں ضرب دیتا تھا، فرانس مین ایک چھ سال کا بچہ تھا، جو ایک سوال کو دیکھے بغیر حل کرکے اس کے پورے عمل کو دہرا دیتا تھا،

اس قسم کے اور بھی باکمال ریاضی دان ہوئے ہیں، لیکن سائنس کے ماہرین کا خیال ہے کہ یہ کوئی مافوق الفطرت اہل علم نہیں کہے جاسکتے، ان کی دماغی کاوشوں کو محض ایک ذہنی اعجوبہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایسے بہت سے اشخاص ہیں جنھوں نے ضخیم کتابوں کو حفظ کرلیا ہے لیکن ان کتابوں کا محض حفظ کرلینا ان کی علمی بصیرت اور ذہنی فوقیت کی دلیل نہیں، ایسے ریاضی داں بھی گذرے ہیں جنھوں نے بچپن ہی سے ریاضی کی طرف غیر معمولی شغف اور انہماک کا ثبوت دیا ہے مثلاً مشہور فرانسیسی ریاضی دان امپیرے چار ہی سال کی عمر میں ہر قسم کے مشکل سوالات حل کیا کرتا تھا، اور آگے چل کر وہ ایک مشہور ریاضی دان اور ماہر طبعیات ہوا، جرمنی میں سی۔ آف۔ گوس ریاضی اور ہیئت کا ایک ممتاز عالم گذرا ہے، اس نے ۳ سال کی عمر ہی میں اپنے باپ کو ایک مشکل سوال میں غلطی بتائی تھی، دس سال کی عمر میں اُس نے اقلیدس، لیگرینج اور نیوٹن کا مکمل مطالعہ کرلیا تھا لیکن ایسی مثالین دنیا مین بہت ہی کم ہین،

یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو بچے اپنے بچپن میں ہندسے کے سوالات کو حل کرنے میں غیر معمولی طریقہ سے ماہر ہوتے ہیں، سن بلوغ میں ان کی مہارت جاتی رہتی ہے، ریاضی کا یہ کمال اوسط طریقہ پر آٹھ سال کی عمر میں شروع ہوتا ہے، اور بیس سال کی عمر تک ختم ہو جاتا ہے، مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا ہے، کہ ایسے لوگ ذہنی طور سے بہت مضبوط نہیں ہوتے ہیں، مثلاً لوئی فلوری ایک منٹ میں بڑے سے بڑے اعداد کو ضرب دیتا تھا، لیکن ایک گلاس شراب پی کر بالکل بدمست اور بیہوش ہوجاتا تھا،

"ص، ع"

باب التقریظ والانتقاد

فہرست کتبخانۂ بانکی پور

از

مولوی محمد یوسف صاحب رفیق دارالمصنفین

یہ جلد کتبخانہ بانکی پور کے سلسلۂ فہرست کی بائیسویں کڑی ہے، جسے مولوی عبدالحمید صاحب نے مرتب کیا ہے، شروع میں جے۔ ایس۔ ارمور (J. S. Armour) کا ایک مختصر مقدمہ ہے، اس جلد میں حساب، جبر و مقابلہ، اقلیدس، ہیئت، نجوم، جفر و رمل، کیمیا، فلاحت، شعبدہ، اور تعبیر خواب کے ایک سو ستاون عربی مخطوطات پر تبصرہ ہے،

ہیئت اور نجوم کے علاوہ باقی فنون کی کتابیں چوتھی صدی ہجری کے بعد کی تصنیف ہیں، ہیئت اور نجوم میں زیادہ تر چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں، جن میں سے اکثر دوسری، تیسری اور چوتھی صدی کے لکھے ہوئے ہیں، ان میں چوتھی صدی ہجری کے مشہور مہندس ابراہیم بن سنان بن ثابت بن قرہ کے بہت سے رسالے ہیں، جو اکثر نایاب ہیں، ان کے نام یہ ہیں، (۱) الرسالۃ فی اصول الرصد (۲) الرسالۃ فی وصف المعانی التی استخرجہا فی الہندسۃ والنجوم (۳) المقالۃ فی طریق التحلیل والترکیب وسائر الاعمال فی المسائل الہندسیۃ (۴) المقالۃ فی رسم القطوع الثلاثۃ

(۵) المقالۃ فی الاسطرلاب (۶) الکتاب فی حرکات الشمس (۷) الکتاب فی مساحۃ القطع المخروط المکافی،

ابراہیم کے دادا ثابت بن قرہ کے بھی دو رسالے ہیں (۱) کتاب ارشمیدس فی الدوائر المتماستۃ (۲) کتاب ارشمیدس فی اصول الھندسۃ،

ماموںی عہد کے نامور عالم ریاضی محمد بن موسیٰ خوارزمی کا بھی ایک نایاب رسالہ المقالۃ فی استخراج تاریخ الیھود واعیادھم ہے،

اسی عہد کے مشہور عرب فلسفی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی کا آفتاب کی شعاعوں کے متعلق الکتاب فی الشعاعات نام ایک رسالہ ہے،

پانچویں صدی کے مشہور مورخ اور فلسفی ابوریحان بیرونی کے چار رسالے ہیں (۱) افراد المقال فی امر الظلال (۲) المقالۃ فی راشیکات الھند (۳) تمھید المستقر فی معانی الممر (۴) الکتاب فی استخراج الاوتار فی الدائرۃ بخواص الخط المنحنی الواقع فیھا ان میں پہلا اور تیسرا بالکل نایاب ہے، دوسرے کا صرف ایک نسخہ انڈیا آفس کے کتبخانہ میں ہے، اور چوتھے کا ایک نسخہ لیڈن میں پایا جاتا ہے،

بیرونی کے عہد کا ایک مصنف ابونصر منصور بن علی بن عراق ہے، جو گو بیرونی کی طرح عام شہرت نہیں رکھتا، لیکن اس کے علمی کارنامے بھی کم نہیں، ابونصر خلیفہ قادر باللہ کے عہد (۳۸۱ھ ۹۹۱ء - ۴۲۲ھ ۱۰۳۱ء) میں ہیئت اور نجوم کا مشہور ماہر تھا، یہ ریاضی حساب ہیئت اور نجوم کے مشہور امام ابوالوفا جوزجانی (۳۲۸ھ - ۳۸۰ھ) کا شاگرد تھا،

اس فہرست میں اس کے اکثر رسالے نایاب ہیں، ان کے نام یہ ہیں، (۱) الرسالۃ فی براھین اعمال جدول التقویم فی زیج حبش الحاسب، (۲) الرسالۃ

فی تصحیح ما وقع لابی جعفر الخازن فی السھو فی زیج الصفائح (۳) المقالۃ فی اصلاح شکل من کتاب مالا ناؤس فی الکریات (۴) المقالۃ فی البرھان علی حقیقۃ المسئلۃ التی وقعت بین ابی حامد الصغانی وبین منجمی الری فیھا منازعۃ (۵) الرسالۃ فی مجازات دوائر السموت فی الاسطرلاب (۶) الرسالۃ فی صنعۃ الاسطرلاب بالطریق الصناعی (۷) الرسالۃ المسماۃ جدول الدقائق (۸) الرسالۃ فی البرھان علی عمل محمد بن الصباح فی امتحان الشمس، (۹) الرسالۃ فی الدوائر التی تحد الساعات الزمانیہ (۱۰) الرسالۃ فی البرھان علی عمل حبش فی مطالع السمت فی زیجہ (۱۱) الرسالۃ فی معرفۃ القسی الفلکیۃ (۱۲) رسالۃ ابی نصر فی جواب مسائل الھندسۃ (۱۳) رسالۃ ابی نصر فی کشف عواری الباطنیۃ بما موھوا علی عامتھم فی رویۃ الاھلۃ (۱۴) الرسالۃ فی حل شبھۃ فی المقالۃ الثالثۃ عشر من کتاب الاصول (۱۵) فصل من کتاب ابی نصر فی کریۃ السماء۔

ناموں پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان یونانیوں کے محض مقلد ہی نہیں تھے بلکہ ابتدائی دور ہی سے یونانی کتابوں کے ترجمہ کے ساتھ ساتھ نئی تحقیقات اور تصانیف کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا، مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کے نظریوں کی علمی جانچ پڑتال کرکے غلط اور صحیح میں تمیز کی، اور ان کی کمزوریوں کو واضح کیا،

نئی تحقیقات کے ثبوت میں یوں تو اس فہرست کی اکثر کتابوں کو پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن ان میں کتاب انباط المیاہ الخفیہ ایک خاص درجہ رکھتی ہے، اس کا مصنف ابو بکر محمد بن الحاسب ہے، جو چوتھی صدی کا مشہور ماہر حساب ہے، اس کے تفصیلی حالات کہیں نہیں ملتے،

اس کتاب کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ عراق آیا تھا، اور یہاں کے لوگوں میں جب اس نے حساب اور ہندسہ کا ذوق پایا تو ان فنون پر اس نے بہت سی کتابیں لکھیں، پھر عراق سے علاقہ جبل گیا جو ایران کا جنوبی حصہ ہو، یہاں کے باشندوں میں نئے علوم کی کوئی رغبت نہ تھی، اس لئے اسکی طبیعت بھی کچھ بجھ سی گئی، مگر وزیر ابو غانم معروف بن محمد کی حوصلہ افزائی سو اُس نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا اور کتاب انباط المیاہ الخفیۃ لکھ کر وزیر کی خدمت میں پیش کی؛

اس کتاب میں اس نے زمین کے طبقات اور پانی کے چشموں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہو کہ پانی کے پوشیدہ خزانے کہاں ہوتے ہیں جن پہاڑوں اور پتھروں کے نیچے پانی ہوتا ہو ان کی کیا علامتیں ہیں، کس قسم کی زمینوں میں پانی پایا جاتا ہو، وہ کونسی نباتات ہیں جو پانی ہونے کا نشان ہیں، خشک پہاڑوں اور کم پانی والی زمینوں کے کیا اوصاف ہیں، پانی اور اس کے مزہ کی کتنی قسمیں ہیں، وزنی اور ہلکا، پتلا اور گاڑھا، میٹھا اور بدمزہ پانی کس قسم کی زمینوں میں ہوتا ہو، خراب پانی کی اصلاح کی کیا صورت ہو، زمین کی مٹی کتنی قسموں کی ہوتی ہے، کھاری زمینوں میں پانی مل سکتا ہے یا نہیں، زلزلہ میں جو چشمے پھوٹ نکلتے ہیں، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوجاتے ہیں، اس کے اسباب کیا ہیں، کنووں کا پانی سیسہ کی نلکیوں کے ذریعہ باہر کیسے لایا جاسکتا ہو، سخت زمین مین پانی کے فوارے پائے جاسکتے ہیں یا نہیں، نہروں اور کنووں کی حفاظت کے طریقے کیا ہیں، نہروں اور کنووں کے کھودنے میں رکاوٹ ڈالنے والی چیزوں کو کس طرح دور کیا جاسکتا ہو، گھروں کے کنووں میں بارش کا پانی کس طرح آتا ہو، زمین کی شناخت کے آلات اور اُن آلات کا ذکر جن کو خود مصنف نے ایجاد کیا تھا، زمین کے اندر پانی کے سوتوں کو کس طرح محفوظ کیا جاسکتا ہو، نہروں کا پانی خراب ہونے سے کس طرح بچایا جاسکتا ہو، بند پانی کو کس طرح کھولا جاسکتا ہو، اس کتاب میں آب رسانی کے بعض آلات کی تصویریں

بھی دی ہیں،

ذرائع آب رسانی کے متعلق ایک اور اہم کتاب الرسالۃ فی علم الحساب المیاہ الجاریۃ فی مدینۃ دمشق ہے جس کا مصنف تیرہوین صدی ہجری کا مشہور ماہر حساب محمد بن حسین عطار ہے، اس میں دمشق کی نہر بردی سے کھیتوں اور باغوں میں پانی لیجانے کے طریقے بتائے ہیں، اور یہ طریقے وہی ہیں، جو آج کل بھی مستعمل ہیں،

مؤلف فہرست نے کتابوں کے مصنفوں کے ناموں اور ان کی تحقیق میں کافی محنت کی ہے لیکن شروع ہی میں ایک فاش غلطی ہوگئی ہے، امید ہے کہ آیندہ اڈیشن میں اس کی تصحیح کردی جائے گی،

اس فہرست کی ابتدا غنیۃ الحساب فی علم الحساب نامی کتاب سے ہوتی ہے، مولف فہرست کا بیان ہے کہ اصل نسخہ میں کتاب کے مصنف کا کہیں نام نہیں ہے، البتہ تاج بن حسن بن محمد کرمانی نے جنھوں نے یہ کتاب نقل کی ہے، کتاب کے سرورق پر شیخ ابوالعباس احمد بن ثابت قاضی الہامیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اس کتاب کا مصنف ظاہر کرکے اسکے نیچے لفظوں میں کتاب کی تاریخ ۶۰۶ھ دی ہے،

غنیۃ الحساب کے مصنف نے کتاب کے دیباچہ میں لکھا ہے، کہ فن حساب پر اس نے اس سے پہلے دو کتابیں لکھی تھیں، ایک مختصر دوسری مطول، پہلے کا نام عمدۃ الرائض فی الحساب ہے جو معاملات اور مساحت وغیرہ کے بابوں سے خالی ہے، دوسری کا نام الحاوی ہے جو جبر و مقابلہ کے کئی باب آجانے کی وجہ سے طویل ہوگئی ہے، اس لئے مصنف نے چاہا کہ ان دونوں کے درمیان ایک اوسط درجہ کی کتاب لکھے، چنانچہ اسی مقصد سے اس نے غنیۃ الحساب لکھی،

مؤلف فہرست پہلے تو یہ استدلال کرتے ہیں کہ غنیۃ الحساب کا مصنف اس کی کتابت کے وقت یعنی ۸۶۰ھ میں زندہ نہیں تھا، اس لئے کہ کاتب نے ہر جگہ اس کو رحمہ اللہ تعالیٰ کے فقرہ سے یاد کیا ہے، پھر مؤلف نے کشف الظنون کی طرف رجوع کیا ہے، اس میں حساب کے فن میں الحاوی فی الحساب کے نام کی ایک ہی کتاب کا ذکر ہے، جس کا مصنف شہاب الدین احمد بن ہائم المصری القدسی المتوفی ۸۰۰ھ ہے، اور جس کو بعد میں احمد بن صدقہ صدیقی المتوفی ۹۰۵ھ نے نظم کیا ہے، مولف فہرست نے احمد بن صدقہ کی تاریخ وفات کو صحیح اور ابن الہائم کی تاریخ وفات کو غلط قرار دے کر یہ نتیجہ نکالا ہے، کہ غنیۃ الحساب کا مصنف ۹۰۵ھ سے پہلے کا ہے، اور اس کی تائید میں پھر وہی تاج بن حسن بن محمد کرمانی کی تاریخ کتابت ۸۶۰ھ کو پیش کیا ہے،

لیکن ہمارے پیش نظر کشف الظنون کا جو چھپا ہوا نسخہ ہے، اس میں ابن ہائم کی تاریخ وفات ۸۹۰ھ اور احمد بن صدقہ کی ۹۰۵ھ ہے، مگر ابن ہائم کی یہ تاریخ وفات بھی غلط ہے، ابن ہائم آٹھویں صدی ہجری کے آخر کا مشہور ماہر حساب ہے، اس کی تاریخ وفات بالاتفاق ۸۱۵ھ ہے، (دیکھو شذرات الذہب ج ۷، ص ۱۰۹، البدر الطالع جلد اول صفحہ ۱۱۷، الضوء اللامع جلد دوم صفحہ ۱۵۷،)

احمد بن صدقہ کا لقب صدیقی نہیں، بلکہ ابن الصیرفی ہے، اس کا باپ شاہی اصطبل میں صراف تھا، اسی کی نسبت سے اس کا لڑکا ابن الصیرفی کے لقب سے مشہور ہوا، احمد بن صدقہ باختلاف روایت، ذی الحجہ ۸۲۸ھ یا ۸۲۹ھ کو پیدا ہوا، اس نے ابن ہائم کی کتاب حاوی کو نظم کیا، حافظ سخاوی کا معاصر تھا، تذکروں میں اس کی تاریخ وفات درج نہیں، البتہ الضوء اللامع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۸۹۰ھ میں زندہ تھا[1] احمد بن صدقہ کی وفات کا ۹۰۵ھ صحیح ہی،

---

[1] الضوء اللامع جلد اول ص ۳۱۸،

صاحب کشف الظنون نے ایک اور جگہ بھی اس کی تاریخ وفات ۹۰۵ھ ہی لکھی ہے، یہاں اس نے صدیقی کے بجائے اس کا لقب ابن الصیرفی لکھا ہی، (دیکھو کشف الظنون زیر عنوان کتاب" ارشاد فی فروع الشافعیۃ لابن المقری)

مؤلفِ فہرست نے کشف الظنون کے حوالہ سے ابن ہائم کی وفات کی جو تاریخ ۸۸۸ھ بتائی ہے، اس میں درحقیقت کشف الظنون کے مصنف کو دھوکا ہوگیا ہی، اس سنہ میں اسی لقب کا ایک اور شخص گذرا ہے، جس کا نام بھی احمد تھا، مگر وہ شاعر تھا، ماہرِ حساب نہیں تھا، (دیکھو شذرات الذہب جزء سابع ۳۴۷)

اب غنیۃ الحساب کے اصل نسخہ پر غور کریں تو اصل حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہی، تاج بن حسن نے نسخہ کے نقل کرنے کی تاریخ یوں لکھی ہی" فرغ من نسخہ ...... سنۃ ست وثمانین وسعمائۃ" آخری لفظ پر نقطے نہیں دیے ہیں، اس لئے یہ سبعمائۃ اور تسعمائۃ دونوں پڑھا جاسکتا ہے، اور اوپر کی شرح وتفصیل سے یہ بالکل ظاہر ہے، کہ وہ سبعمائۃ نہیں ہے جیسا کہ مؤلفِ فہرست نے خیال کیا ہے، بلکہ تسعمائۃ ہے، اب یہ بات صاف ہوگئی کہ نسخہ کے نقل کرنے کی تاریخ درحقیقت ۹۸۶ھ ہی،

تعجب تو یہ ہے کہ مؤلف نے خود جبر ومقابلہ کے عنوان میں المسرع نامی کتاب کے مصنف کا نام ابن الہائم اور اس کی تاریخ وفات ۸۱۵ھ دی ہے، مگر یہاں ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا کہ غنیۃ الحساب کا مصنف بھی وہی ہے، جو المسرع کا ہی،

مطبوعات جدیدہ

دفتر دیوانی ومال وملکی سرکار عالی | شائع کردہ دفتر مذکور، تقطیع بڑی ضخامت ۱۰۱۲ صفحے کاغذ نفیس آرٹ پیپر، حیدر آباد - دکن،

موجودہ حضور نظام خلد اللہ ملکہ کی تخت نشینی کے وقت سے جو عہد مسعود شروع ہوا ہے، اس نے جہاں مادی اقتصادی اور سیاسی ترقی و فارغ البالی کے دروازے کھول دئے ہیں، وہیں ذہنی و علمی خزانوں کے دروازے بھی کھول دئیے ہیں، جامعہ عثمانیہ کے قیام اور وہاں کی پیداوار کی علمی مساعی تک یہ نعمت محدود نہیں، بلکہ ہر محکمہ نے اس میں مساوی حصہ لینا شروع کر دیا ہے، دفتر دیوانی ومال اس میں سب سے زیادہ آگے ہے، اور مولوی خورشید علی صاحب کی مسلسل وخاموش ہدایت و نگرانی میں وہ گرانمایہ علمی وتاریخی کام انجام دے رہا ہے، جس پر حکومت ہند کا "محافظ خانہ" بھی رشک کر سکتا ہے، دفتر دیوانی کا لفظ اس کی اُس وسعت وہمہ گیری کو جس کا وہ حامل ہی ظاہر نہیں کرتا، مندرجۂ ذیل عبارت سے اسکی ابتدائی وُسعت کا اندازہ ہو سکتا ہے،

"دفتر دیوانی کے دو اہم شعبے ہو گئے تھے، صوبہ جات خجستہ بنیاد اورنگ آباد، برار، بیجاپور اور برہان پور سے متعلق، جملہ فوجی اور مالی انتظامات مثلاً نگہداشت جمعیت، تقرر، تعیناتی، برطرفی، عہد نامہ جات، تقرر عمالان وتعہد داراں، نیز انتظام مالیہ، وقائع نگاری، حسابات، جمع وخرچ اجرائے اسناد واحکام نسبت عطائے جاگیر وانعام تنخواہ وغیرہ کی تکمیل جس دفتر سے متعلق تھی،

سے متعلق یہ امور جس دفتر میں طے پاتے تھے، وہ دفتر مال کہلاتا تھا"

اس کے علاوہ دوسرے محکمے بھی اس دفتر میں ملائے گئے، اتنا ہی نہیں، بلکہ اورنگ زیب و شاہجہاں کے عہد کے جو دفتر اورنگ آباد میں مقفل تھے، وہ بھی اب اس خزانہ میں جمع ہیں، مختصراً یہ ذخیرہ تاریخ دکن و تاریخ ہند کے طالب علموں اور آیندہ محققوں کے لئے بہت زیادہ بیش قیمت ہے اور سیکڑوں کام کرنے والوں کو بیک وقت جذب کر سکتا ہے، اس میں جتنے اقسام کے کاغذات ہیں، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے، کہ ان کی تعداد ۲۴ تک پہنچی ہے،

اس دفتر سے جو کتب خانہ متعلق ہے، گو وہ کتابوں کی تعداد کے لحاظ سے مختصر ہے، مگر یہ واقعہ ہے ہندوستان کی تاریخ پر کہیں بھی اتنا بڑا قلمی ذخیرہ نہیں، بہت سی تو ایسی کتابیں ہیں، جن کا دوسرا نسخہ کسی دوسری جگہ نہیں ہے، خوشی کا مقام ہے، کہ ان کتابوں کی مفصل فہرست مرتب کی جارہی ہے، اس کے علاوہ مختلف اقسام کے کاغذات کی جلدیں بھی زیر ترتیب ہیں، موجودہ جلد دراصل حضور نظام کی جوبلی کے سلسلہ میں دفتر کی پیشکش تھی، اس میں اس وقت سے لیکر شاہجہان کے زمانہ تک کے مختلف قسم کے کاغذات کے بلاک فوٹو آرٹ کاغذ پر نہایت نفاست سے شائع کئے گئے ہیں، ان کا ایک سرسری مطالعہ اوس علمی و تاریخی دولت کی وسعت و بے پیمائی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کافی ہے، جو دفتر کی وسیع عمارتوں کی چار دیواری میں محفوظ ہے، امید کہ دفتر اپنے وعدوں کی تکمیل سے تشنگانِ تحقیق کی پیاس کو بجھانے کی جلد تر کوشش کریگا،

تاریخ الہ آباد (جلد اول) مصنفہ مولوی سید مقبول احمد صاحب صمدنی، تقطیع بڑی، ضخامت ۳۰۰ صفحے مصور، قیمت :- للعہ پتہ :- مصنف دائرہ شاہ رفیع الزمان یحییٰ پور، الہ آباد

مولوی مقبول احمد صاحب صمدنی اردو کے کہنہ مشق انشا پرواز اور دیرینہ سال محقق ہی نہیں، بلکہ حلقۂ معارف کے قدیم ترین رکن بھی ہیں، ان کے عالمانہ مضامین برسوں معارف

یں شائع ہوتے رہے ہیں، ان کی علمی تصانیف کو عام ہر دلعزیزی حاصل ہے اور علمی حلقوں میں خاص وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں، پیرانہ سالی کے باوجود جس جوانہمتی سے وہ علم کی خدمت میں مصروف ہیں، وہ بہت سے نوجوانوں کے لئے سبق آموز اور باعثِ رشک ہے، انکی زیرِ نظر تصنیف نمونہ ہے، الہ آباد جو اب مولوی صاحب موصوف کا دوسرا وطن ہو، ان کی مساعی کا مرکز ہے، اور انھوں نے ارادہ کیا ہے کہ وہ الہ آباد کی تاریخ کو ایک نئے انداز سے پیش کریں، چنانچہ اس سلسلہ کا نام ہی "باتصویر سلسلہ" ہے، اور جس وسیع پیمانہ پر مولوی صاحب اس کام کو کرنا چاہتے ہیں، وہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ تین سو صفحات کے باریک حرفوں والی یہ پہلی جلد صرف الہ آباد کی وجہ تسمیہ، اور خسرو باغ اور اس کے مقبروں کے حالات پر محدود ہے، موصوف نے بڑی تحقیق اور منصفانہ طرز سے حقیقت و صداقت کے دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، اور الہ آباد کی پچھلی تاریخ، شہزادہ خسرو کے حالات، باغ کی تعمیر، ان سب واقعات کو ہر ممکن ذریعہ سے یکجا کیا ہے، حاشیوں میں بکثرت معلومات اور تحقیقات ہیں، انشا پردازی کا وہ خاص اسلوب ہر جگہ نمایاں ہے، آزاد کے بعد جسکی جھلک مولوی صاحب ممدوح کی تحریروں میں نظر آتی ہے، کتاب میں متعدد بلاک کی تصاویر اور نقشے بھی ہیں، الہ آباد اور عہد جہانگیر و شاہجہان سے دلچسپی رکھنے والوں کیلئے یہ ایک دلچسپ و قیمتی تحفہ ہے۔ "ن"

رحمۃ للعالمین (حصہ اول) قاضی محمد سلیمان صاحب مرحوم منصور پوری تقطیع چھوٹی ضخامت ۴۶۴ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد عار، پتہ:- مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

سیرت نبوی پر قاضی محمد سلیمان صاحب مرحوم کی مشہور تالیف رحمۃ للعالمین کا جو ملک میں کافی مقبول ہو چکی ہے، مکتبہ جامعہ نے اپنی کتابوں کے خوبصورت سائز پر دوسرا ڈیشن شائع کیا ہے جو خوش مذاق اور نفیس مزاج لوگوں کے رکھنے کے لائق ہے،

مشاہیر عالم، مؤلفہ جناب کے، اے حمید صاحب بیرسٹرایٹ لا۔ تقطیع بڑی ضخامت

۳۰۲ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد عہ، پتہ قومی کتب خانہ، ریلوے روڈ لاہور

مؤلف نے اس کتاب میں مختلف شعبوں اور طبقوں کے سولہ مشاہیر اور ارباب کمال، دانتے، آئن اسٹائن برناڈشا، آسکر وائلڈ، نپولین، مصطفےٰ کمال، کرنل لارنس، مسولینی، لینن، ایچ جی ویلز، ہٹلر، سلطان ابن سعود، آغا خان، گاندھی، ڈی ویلرا اور ڈاکٹر اقبال کے مختصر حالات، ان کے کمالات اور علمی وعملی کارنامے لکھے ہیں، کتاب مفید اور دلچسپ ہے، البتہ طرز تحریر کچھ مناسب نہیں ہے، خصوصًا ہر صاحب ترجمہ کے لئے واحد کے بجائے جمع کی ضمیر کا استعمال مثلاً، دانتے پیدا ہوئے، برناڈشا آئے آسکر وائلڈ گئے وغیرہ نہایت بدنما معلوم ہوتا ہے،

طبقات الشعراء از جناب ابواللیث صاحب صدیقی ام اے، بدایونی، تقطیع بڑی، ضخامت ۵۹ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مرقوم نہیں، پتہ مسلم یونیورسٹی علیگڈھ،

قدرت اللہ شوق سنبھلی کا تذکرہ طبقات الشعراء مشہور تذکروں میں ہے، گو یہ ابھی تک چھپا نہیں ہے لیکن نایاب نہیں ہے، ہمارے کتب خانہ میں بھی اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، یہ تذکرہ خاصہ ضخیم ہے، ابواللیث صاحب صدیقی نے اس کا خلاصہ شائع کیا ہے، اس تلخیص کا کوئی فائدہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا اس میں چند شعراء کے حالات کے علاوہ باقی کے گویا صرف نام ہی گنا دیئے گئے ہیں، جس سے کوئی فائدہ بھی نہیں اٹھایا جا سکتا، لیکن اس اعتبار سے ضرور یہ ایک ادبی خدمت ہے، کہ ایک قلمی تذکرہ کی تلخیص ہی عام نگاہوں کے سامنے آگئی،

فہرس کتب خانہ سٹی کالج حیدر آباد دکن مرتبہ جناب غلام رسول صاحب تقطیع بڑی ضخامت ۳۰۰ صفحے، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، پتہ سٹی کالج حیدر آباد دکن،

اس فہرست میں کتابوں کے لحاظ سے کوئی ندرت اور خاص چیز نہیں ہے، اردو، عربی اور

فارسی کی مطبوعہ، معلوم اور متداول کتابیں ہیں، البتہ اس کی ترتیب قابلِ توجہ ہے، موجودہ زمانہ میں علوم و فنون کی کثرت، اور یورپ کے کتب خانوں کی وسعت و عظمت نے اس کی ترتیب و تنظیم (Library Science) کو مستقل فن بنا دیا ہے، جس پر کتابیں موجود ہیں، آج کل کتب خانوں کی ترتیب و تنظیم کے مختلف طریقے رائج ہیں، مدراس یونیورسٹی کے لائبریرین اِس آر رنگنا تھن ایم اے نے یورپ کے بڑے بڑے کتب خانوں کی ترتیب و تنظیم کا مطالعہ کرکے خود ایک طریقہ "کولن تقسیم" ایجاد کیا ہے، اسی کے مطابق یہ فہرست مرتب کی گئی ہے، اس سے کتبخانوں کی ترتیب میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، ہر زبان کی کتابوں کی فہرست کے آخر میں مصنفین کا انڈکس بھی دیدیا گیا ہے، بعض بعض مصنفین اور کتابوں کے نام غلط چھپ گئے ہیں،

جوئبار، مصنفہ جناب بھیم سین ظفر، تقطیع بڑی ضخامت ۷۹ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت عہ، پتہ:- قصر ادب ملتان،

جوئبار جناب بھیم سین صاحب ناظم انجمن اربابِ ادب ملتان کے کلام کا مجموعہ ہے، اس میں کچھ غزلیں، کچھ مختلف عنوانوں پر نظمیں اور چند ہندی گیت ہیں، ہم نے جابجا سے اسے دیکھا، مؤلف میں شاعری کی فطری صلاحیت معلوم ہوتی ہے، انھوں نے مختلف اصناف میں کامیاب طبع آزمائی کی ہے، کلام میں پرانے رنگ کی بھی جھلک ہے، اور نئے تغیرات کا بھی اثر ہے، بعض غزلیں اور نظمیں بہت اچھی ہیں، لیکن جابجا جدید بے قید شاعری کے نقائص مثلاً زبان کی صحت سے بے توجہی، محاوروں کی غلطی، اور سب سے زیادہ بے معنی ترکیبیں، اور ایسے خیالات نظر آئے جنھیں خود مؤلف بھی صحیح طور سے ادا نہ کر سکے، ان خامیوں نے بعض اشعار کو ناقابلِ فہم بنا دیا ہے، لیکن مؤلف میں شاعری کی پوری صلاحیت ہے کسی صاحبِ نظر کی اصلاح سے یہ خامیاں آسانی کے ساتھ دور ہو سکتی ہیں،

"م"

جلد ۴۴ | ماہ شوال المکرم ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۳۹ء | عدد ۶

مضامین

شذرات

خدا کا شکر ہے کہ دار العلوم ندوۃ العلماء کی طرف قوم کی توجہ پھر منعطف ہو رہی ہے، شوال میں طلبہ کے داخلہ کی درخواستیں بھی غیر معمولی آئیں لیکن مالی حالت کی مجبوری سے ۵۴ طالب علموں کے وظائف کی درخواستوں میں سے صرف بارہ طالب علموں کو لیا جا سکا، بہت سے ایسے غریب طالب علموں کی درخواستیں تھیں جن کو نامنظور کرتے ہوئے کارکنوں کو سخت صدمہ ہوا، مگر افسوس کہ چادر سے زیادہ پاؤں پھیلا کر بھی وہ ان کی مدد نہ کر سکے یعنی ندوہ کے پاس صرف ۳۰ طالب علموں کی گنجایش تھی اور اس وقت اس نے دوگنے کا بوجھ اس نے اٹھا لیا، اور درخواستوں کا سلسلہ ان سطروں کے لکھتے وقت تک جاری ہے، ایک طالب علم پر سات روپیہ ماہوار کا خرچ ہے،

ہم میں اہل وسعت تو اپنے بچوں کو عربی نہیں پڑھواتے، عربی پڑھنے والے زیادہ تر غریب والدین کے بچے ہوتے ہیں، جو اپنا خرچ خود پورا نہیں کر سکتے، کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ اس ضروری کام میں اہل ثروت اپنی جیبوں سے اور غریب اپنے جگر گوشوں سے مدد کریں اور اس طرح علم دین کی تعلیم و تعلم کا فرض باہمی تعاون سے انجام پائے،

الندوہ جس نے ۱۹۰۳ء سے لے کر ۱۹۰۹ء تک علمی تعلیمی اور مذہبی خدمات مولانا شبلی اور مولانا حبیب الرحمان خاں شیروانی کی ادارت میں بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیئے، اور آج کے معارف کے چلانے والے اسی کے مکتب کے پڑھے ہوئے ہیں، اب کامل تیس برس کے بعد پھر اس کو نکالنے کا سامان کیا جا رہا ہے

علاوہ دوسرے علمی، تعلیمی، تعمیری، اور اصلاحی مقاصد کے خود ندوۃ العلماء کی آواز کو جو سالہا سال سے دب چکی ہے اور جس کی اب بھی ضرورت اتنی ہی ہے، دوبارہ بلند کرنے کا خیال ہے، اور علماے کرام کو دوبارہ ان کے بھولے ہوئے فریضہ کو یاد دلانے کا عزم ہے، ان ارید الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ، ضخامت ۲ جز، قیمت ۲؍ ہوگی، پتہ:- منیجر الندوہ بادشاہ باغ لکھنؤ،

مولانا شبلی مرحوم کے اردو دیوان کا ایک نیا اڈیشن جوان کے ہر قسم کے اردو قصیدوں، قطعوں مثنویوں اور اخلاقی و سیاسی نظموں پر مشتمل ہے اس وقت چھپ رہا ہے، اس کے شروع میں مولانا کی اردو شاعری پر ایک تبصرہ ہوگا، تقطیع موزوں رکھی گئی اور کاغذ بھی دبیز لگایا گیا ہے، ہر حوالہ طلب نظم کے حوالے بھی ہر نظم کے ساتھ اس کی تمہید میں لکھ دیئے گئے ہیں، ضرورت ہے کہ یہ اڈیشن ہر مسلمان نوجوان کے ہاتھوں میں رہے،

ہندوستانی کی تجویز کانگریس نے پیش کی تھی، اور زبان کے جھگڑے میں اس کا یہ فیصلہ متفقہ ہے مگر کیا عجیب بات ہے کہ جب صوبہ بہار کی تعلیمی وزارت نے اس خیال کو عمل میں لانے کی کوشش شروع کی تو اس کی مخالفت پنڈت مدن موہن مالوی سے لیکر جنتا سبھا پٹنہ کے ممبروں تک نے شروع کر دی، ہندوستانی کا بت بنا کر اس کی ہولی جلائی گئی، اس زبان میں چھپے ہوئے رسالوں اور کتابوں کا بائیکاٹ اور اس کی وجہ سے دھرم ناس ہونے کا ڈر بتایا جانے لگا، اور بات اتنی سی ہو کہ کسی نومشق نے راجہ دسرت کو بادشاہ اور راجودھیا کی پرجا کو رعیت لکھدیا، یہ ہے ہمارے دیس کے بھگتوں کی دیس پوجا اور اسکے ذریعہ سے ملک کی آزادی کا خیال،

مسلمانوں کو تنگ خیال سمجھنے والے ہندو دوست ذرا اپنے گریبان میں منھ ڈالیں اور صرف ایک زبان ہی کے معاملہ میں اپنی دو رنگی چال ملاحظہ فرمائیں کہ جب کانگریس کے چوپال میں بیٹھیں تو ہندوستانی کا گیت گائیں اور جب کونسل کی اسپیکری اور تعلیمی وزارت کی کرسیوں پر بیٹھیں تو اردو اور ہندی کہہ کر فی صدی آبادی کے حساب سے کتابوں کے دام بانٹیں اور دیہاتی لائبریریاں بنائیں، اور گھر جا کر نجی کے طور پر سنسکرتی ہندی کے بڑھانے

اور اس کو ملک کی بولی ٹھہرانے کی تجویزیں سوچیں، اور پر زور تقریریں کریں،

کہئے یہ حکم رہے، کہئے وہ ارشاد رہے

ہمارے مخدوم مولوی عبدالحق صاحب اردو کی جو جوانمردانہ خدمت کر رہے ہیں وہ اردو کے ہر حامی کے شکریہ کی مستحق ہے، دسمبر کے آخر میں وہ دلّی میں انجمن ترقی اردو کا ایک عام اجلاس کر رہے ہیں جس میں زبان کی ترقی کے ہر مسئلہ پر گفتگو ہوگی، ضرورت ہے کہ ہم اس وقت صرف کچھ کہنے کے لئے نہیں بلکہ کچھ کرنے کے لئے اکھٹے ہوں، اور زبان کی خدمت صرف زبان سے نہیں بلکہ عمل سے بھی کرکے دکھائیں،

انھی دنوں میں کلکتہ میں مسلم تعلیمی کانفرنس کے اجلاس ہونگے، ہم کو امید ہے کہ بنگال کے مسلمان اس کانفرنس میں سیاست کی خاطر نہیں، بلکہ تعلیم کی خاطر کچھ کریں، اور بنگال کے مسلمانوں کے سامنے ان کی علمی، تعلیمی، تمدنی اور ادبی مستقبل کی ایسی تجویزیں پیش کریں، جن سے بنگال ہندوستان کا ٹکڑا بن جائے، کیا عجیب بات ہے کہ قریب قریب مسلمانوں کی آدھی تعداد بنگال میں آباد ہے اور وہ زبان کی بیگانگی کے سبب سے ہندوستان کی ساری اسلامی تحریکوں سے ایک سخت بے خبر ہے، کیا یہ سوچنے کی بات نہیں،

سیرۃ النبی کی چھٹی جلد کی چھوٹی تقطیع کی مانگ ہو رہی ہے، مگر لڑائی نے کاغذ کو اتنا گراں کر دیا ہے کہ کوئی بڑی کتاب کاغذ کے کافی ذخیرہ کے بغیر چھپنی مشکل ہو، معلوم نہیں ایک کاغذ پر کتنے جز چھپنے کے بعد وہ کاغذ پھر نہ مل سکے، اس لئے ہم کاغذیوں سے خط وکتابت کر رہے ہیں، جس وقت کاغذ کی طرف سے اطمینان ہوا وہ چھپنی شروع ہو جائیگی،

بعض احباب کی تحریک ہے کہ دارالمصنفین کی پچیس سال کے کارناموں کی ایک مختصر تاریخ مرتب کر دیجائے جس میں اسکے تخیل، نظام، قیام، اور ہر رفیق کے مختصر حالات، اور اس کی تصانیف کے نام، اور پھر فن وار دارالمصنفین کے مطبوعات، اور اس کے آیندہ کاموں کا پروگرام ہو،

مقالات

"تذکرة السامع والمتکلم"
اور
فن تعلیم پر ایک نظر

از

مولینا ابو عبد اللہ محمد بن یوسف السورتی

"دائرة المعارف العثمانیہ" ہندوستان ہی نہیں، دنیاے اسلام میں اپنی قسم کا واحد علمی ادارہ ہے، جو متقدمین کی تالیفات کی اشاعت، اور انھیں بکفایت اہل علم کے ہاتھوں پہونچانے کے لئے قائم کیا گیا ہو، اُس نے ۱۳۵۱ھ میں ایک اسکیم تیار کی تھی جس میں کم وبیش دس سال کے لئے کتب نادرہ کا انتخاب کر لیا تھا، ضرورت ہو کہ ارکین دائرہ اس اسکیم کی تکمیل مقدم واہم خیال کریں، اور جہان تک ممکن ہو نئی کتابوں کی طرف توجہ نہ کریں،

۱۳۵۳ھ مین دائرہ نے کتاب "تذکرة السامع والمتکلم" شائع کی جو اگرچہ دہ سالہ اسکیم میں نہیں ہے، مگر اپنے موضوع کے اعتبار سے دلچسپ اور مفید ہے اور اس کے وہ حواشی وشروح بھی قابل ذکر ہیں جنھین دائرہ نے بڑی محنت وجانفشانی سے تیار کیا ہے، اگر ان کو شرح کی شکل میں کر دیا جاتا تو زیادہ مفید ہوتا،

موضوع کتاب | کتاب "تذکرة السامع والمتکلم" فن تعلیم پر کم وبیش سوا دو سو صفحون کی کتاب ہو،

مسلمانوں نے اپنے عروج اور علمی کمال کے زمانہ میں ہر ایک موضوع پر کافی بحث و تنقیح اور اعلیٰ سے اعلیٰ تحقیق کی ہے، علوم نقل و عقل، صنعت و حرفت علمی اور عملی ہر پہلو پر بسط و توضیح سے کام کیا ہے، ہر فن کے اہم ابواب و فصول پر خاص خاص تحقیقاتوں کا بے بہا خزانہ خلف کے لئے چھوڑا ہی، یہ ہماری غفلت کہئے یا قومی ادبار و انحطاط کا نتیجہ، کہ وہ علمی خزانے زمانہ کے ہاتھوں تلف ہو گئے یا ہمارے یہاں سے دوسروں کے یہاں پہونچ گئے، اور جو موجود ہیں، انکی طرف ہماری توجہ و نظر نہیں، نہ ہمیں اوسکی کوئی قدر ہے،

یورپ نے اپنی ضرورت کے مطابق تاریخ جغرافیہ، سیاسیات وغیرہ کے نوادر شائع کئے، اور اُسے اپنی خاص مصلحت کی بنا پر ایک حد تک پہونچایا، مگر ہمارے یہاں نہ اہل علم کی کوئی ایسی جماعت ہے اور نہ کوئی ادارہ جو اس بے بہا خزانہ کی قدر و قیمت پہچانتا، اور اس کی اشاعت سے اسے نشأۃ ثانیہ بخشتا، ایک دائرۃ المعارف ہی جس نے اس فرض کا ایک حصہ اپنے ذمہ لیا، اور وہ اس کیلئے کام کر رہا ہے،

یہ عام خیال جو زیادہ تر انگریزی خواں طبقہ میں سرایت کیا گیا ہے، کہ مسلمانوں نے اپنے ترقی کے زمانہ میں کوئی علمی کام نہیں کیا، بالکل غلط اور اصلیت سے دور اور محض ہمارے دشمنوں کی دسیسہ کاری اور ابلہ فریبی ہی،

تاریخ شاہد ہے کہ دنیا کے علوم و فنون میں مسلمان کئی صدیوں تک استاد و امام کی حیثیت رکھتے تھے، انھوں نے عرصۂ دراز تک علمی امانت کی تنہا حفاظت و نگہداشت ہی نہیں کی، بلکہ اس کو ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہونچایا، اور تکمیل و تہذیب کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا، اگر علما و فضلا علم و فن کی خدمت کرتے تھے تو سلاطین و امراء انکی کفالت و خدمت باعث سعادت سمجھتے تھے، اس زمانہ کا علمی شغف، علو ہمت، ذوق تحقیق قابل قدر ہی، مسلمانوں نے دوسروں سے جو کچھ لیا، اس کو بہت

زیادہ تہذیب و اضافہ، تصحیح و تنقیح سے عملی تکمیل تک پہونچایا، کوئی علم و فن ایسا نہیں جس میں انھوں نے اجتہاد و تحقیق سے کام نہ لیا ہو اور کوئی علمی قدرا، کی ایسی نہیں جس پر ان کی تنقید نہ موجود ہو، آج یورپ بہت سی چیزوں میں انھی کا خوشہ چیں ہے، مگر ہمارے نوجوانوں کو اس کا احساس نہیں، وہ اپنے اسلاف کے کارناموں سے اس قدر دور، غافل اور ناواقف ہیں، کہ اجانب کی پرستش کرتے ہوئے تھکے جاتے ہیں، مگر اپنوں کا حق ادا نہیں کرتے، اور کمال تحقیق یہ سمجھتے ہیں، کہ کسی یورپین زبان سے کوئی مضمون نقل کر دیا جائے، اور خود اپنے گھر کے خزانوں کی ان کو خبر نہیں،

مصر نے احادیث کے مضامین کی ایک فہرست "مفتاح کنوز السنۃ" کے نام سے ترجمہ کرکے شائع کی، قرآن مجید کے مضامین کا ایک خاکہ "تفصیل آیات القرآن" کے نام سے ترجمہ کرکے شائع کیا، یہ کام اچھا ہے، مگر یہ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ ہم اپنی چیزوں کے لئے بھی دوسرون کے دست نگر ہیں، مستشرقین کچھ نہ کچھ کام کرتے ہیں، مگر علوم اسلامیہ کے بارہ میں ان کی معلومات بہت ناقص ہیں، ان کی تحقیقات کا دار و مدار سطحیات پر ہوتا ہے، ان کی غلطیان ان کی صحت سے زیادہ ہوتی ہیں، اس لئے ان کے فوائد کیساتھ خطرات بھی زیادہ ہیں، جو لوگ سنت اور مطالب قرآن کریم سے ناواقف اور نابلد ہوں انکا ان کی فہرست بنانا ایک علمی تفریح سے زیادہ نہیں، ضرورت تھی کہ ان کی فہرست کی پوری تنقید کیجاتی، اور پورے غور و تدبر سے کامل فہرستیں تیار کرکے شائع کیجاتیں، مگر ہم اسی پر قناعت کر چکے، جو یورپ نے ہمیں دیا،

ایک زمانہ ایسا بھی تھا، کہ لوگ یورپ کی تحقیقات کو وحی آسمانی کی طرح حقیقت اور صحت کا سرچشمہ تصور کیا کرتے تھے، لیکن اب یہ حقیقت آشکارا ہو چکی، کہ مغرب کا بنایا ہوا کھیل ناقابل اعتبار اور زیادہ سے زیادہ نقد و نظر کا محتاج ہوتا ہے، اسکی تحقیقات میں تعصب، غلط فہمی، جہالت، ہر طرح کی خامیاں ہوتی ہیں، یہ مسلمانوں کا فرض تھا، کہ وہ اسکی غلطیوں کی اصلاح کرتے، باطل اور لغو

پروپگنڈے کو روکتے، اسکی علمی تحقیقات اور تاریخی معلومات کا پردہ چاک کرتے، مگراس کے لئے ایک مجمع علمی کی ضرورت تھی، جس میں اساطین علم وارباب تحقیق شامل ہوتے، اور ماہرین السنہ کے ساتھ مل کر یہ فرض انجام دیتے، تاآنکہ یورپ اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنے کے لئے مجبور ہوجاتا اور اسکے غلط تخیلات و نظریات ناقابل اعتبار ٹھہرتے،

مقصود یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور ترقی میں ہرایک علم وفن اور ہر قسم کی تحقیقات پر کافی کام کیا اور خلف کے لئے بہت کچھ ذخیرہ چھوڑ گئے، گو اس زمانہ میں طباعت اور نشر واشاعت اور سفر وحمل کی سہولت نہ تھی، مگران کی علمی قدردانی علو ہمت اور وفور شوق نے یہ تمام مشکلات آسان کر دیئے تھے، باوجود ان مشکلات کے تصنیف وتالیف تحقیق وتنقید اور اسکی نشر واشاعت کا سلسلہ جاری تھا، مشرق میں مغرب کے اہل علم آتے تھے، حج و زیارت کے سلسلے میں بہت کچھ مشکلات حل کیجاتی تھیں، جگہ جگہ ایسے آدمی بطور ایجنٹ مقرر تھے، جن کے ذریعہ کتاب مولف کے ہاتھ سے نکلتے ہی تمام علمی مرکزوں میں بہت جلد پہنچ جاتی تھی، باوجود ہزاروں میل کی مسافت کے علم کی نشر واشاعت کے لئے مشرق ومغرب کا سلسلہ اتنا ملا ہوا تھا، کہ اس آسانی اور سہولت کے دور میں بھی اسکی مثال نہیں ملتی خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ بغداد میں بیٹھے ہوئے ابن حزم الاندلسی المتوفی ۴۵۶ھ کے علوم سے استفادہ کرتے ہیں، اور اپنی تاریخ بغداد میں ان کے حوالے پیش کرتے ہیں، خود ابن حزم جو کبھی مشرق نہیں آئے، قرطبہ میں بیٹھے ہوئے مصر وبادیہ عرب کے حالات انساب و دیگر معلومات خط وکتابت کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس کا ذکر اپنی کتابوں میں کرتے ہیں،

اس زمانہ میں طباعت کے قائم مقام فن وراقۃ تھا، وہ زمانہ اس کے عروج کا تھا، جہاں کوئی تالیف تیار ہوئی، اس کے سیکڑوں نسخے ایک سے ایک اعلی نہایت اہتمام وتصحیح سے تیار ہوکر بازار میں فروخت ہونے لگے، تاجر کتب وراق کہلاتے تھے، بہت سے باکمال ایسے گذرے جنہوں نے ابی

وراقۃ کے سلسلہ میں علم و تالیفات کی بڑی خدمت انجام دی، مثلاً ابن الندیم جس نے اپنے زمانہ تک کے علوم و فنون کی تالیفات اور مؤلفین کیلئے کتاب الفہرست بطور یادگار چھوڑی،!

جس طرح آجکل اخبار و رسائل کے ذریعہ متفرق خیالات، سیاسی و مذہبی افکار کی نشر و اشاعت ہوتی ہے، اور اس میں یورپ کو ید طولیٰ حاصل ہے، اسی طرح گذشتہ زمانہ میں خاص خاص جماعتیں امرار و خلفار اپنے خیالات، سیاسیات اور مذہبیات کی اشاعت کیلئے مختصر رسائل اور کتابوں سے کام لیا کرتے تھے، ابو العینار، ابن الراوندی، الجاحظ اور اس قسم کے بہت سے مؤلفین ہیں جو سیاست وقت کی خدمت کرتے تھے، اور ارکان سلطنت ان کی انشا پردازی اور سحر طرازی سے پورا پورا فائدہ اٹھانیکی کوشش کرتے تھے، اور ان کے رسائل اخبار و مجلات کی طرح شائع کئے جاتے تھے،

فن تعلیم اس فن پر اصولاً و فروعاً بہت کچھ لکھا گیا، اسلام عقائد و اعمال کے ساتھ علم بھی لایا، اور اس نے سب سے پہلے تمام دنیا کو ہر قسم کی ذہنی غلامی سے آزاد کر کے صحیح علم کا شیدا بنایا، اسلام کا مدرسہ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے قائم ہوا، آپ اس درس گاہ کے پہلے معلم تھے، آپ کے مدرسہ میں صحابہ کرام بالخصوص اصحاب صفہ علمی جماعت تھی، جن کی پاک زندگی علم و عمل کے لئے وقف تھی، انھیں آل و اولاد کسب معاش وغیرہ کسی چیز کی فکر نہ تھی، صحابہ کرام بھی اپنی اپنی ہمت کے مطابق علم کے لئے فرصت نکال کر حاضر ہوتے تھے، بعضے ایک دن اپنا کام کرتے، اور ایک دن تحصیل علم کرتے، کتب حدیث و سیر، اور اصحاب صفہ کے لئے خاص تاریخیں اس امر کی شاہد ہیں، کہ علم سے ان کا شغف اعلیٰ درجہ کا تھا، بدر کے کفار جب قید ہو کر آئے، تو علم ہی کے لئے چند آدمیوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دینا ان کا فدیہ قرار دیا گیا، علم ہی کی شان ہے کہ تعلیم قرآن کے مہر پر نکاح کر دیا گیا، اور اِنَّ اللّٰہَ یَرْفَعُ بِھٰذَا الْقُرْآنِ اَقْوَامًا وَیَضَعُ بِہٖ آخَرِیْنَ" کا اعلان ہوا (جس نے علم قرآن حاصل کیا، وہ عزت پائے گا، اور جو اس سے جاہل رہا، وہ ذلیل و خوار ہو جائے گا)

صحابۂ کرام کو جب جنگ سے ذرا اطمینان ہوا تو انھوں نے فوراً تعلیم کا سلسلہ قائم کردیا، چنانچہ حضرت امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عام تعلیم کا اعلان فرمایا، اور جگہ جگہ معلّمین مقرر کرکے بدوی اور شہری آبادی میں تعلیم کی اشاعت کی، یہ گویا جبری تعلیم کا طریقہ تھا، کہ جنگلی پکڑ پکڑ کر لائے جاتے، اور کتابت و حرف شناسی سے آشنا کئے جاتے تھے، اس طرح امّتہ اسلامیہ کا ہر ایک فرد قلیل مدت میں علم و تعلم سے تعلق قائم کرلیتا تھا، متفرق مقامات پر خاص معلّمین مقرر کئے گئے، مثلاً حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کوفہ میں، ابو موسیٰ اشعریؓ بصرہ میں، عبادہ بن صامتؓ اور ابو الدرداءؓ شام میں،

پھر جسے علم سے سیراب ہونے کا شوق ہوتا، وہ مدینہ کا رُخ کرتا، اور وہاں جلیل القدر صحابہ سے استفادہ کرکے اپنی پیاس بجھاتا،

پچھلی صدی ہجری تک یہی رنگ رہا، اور تعلیم صحیفہ کے بجائے سینہ بسینہ ہوتی رہی، خاص خاص اشخاص کی وجہ سے مخصوص مقامات علمی مرکز بن گئے، مثلاً حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی ذات سے مکہ مکرمہ اور طائف، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، اور حضرت عائشہ صدیقہ وغیرہما کی ذات سے مدینہ منورہ وغیرہ علم کے مرکز تھے، پھر رفتہ رفتہ اس میں ترقی ہوتی گئی، تاآنکہ مدارس کی بنیاد پڑی، ان کی ضروریات کیلئے تالیفات، تراجم، اور اس ضرورت کی تکمیل کیلئے کاغذ سازی، کتابوں کی نقل و اشاعت کیلئے فن وراقہ پیدا ہوا، مدارس کے واسطے اصول و ضوابط، معلّمین و متعلمین کے فرائض، "طبیب"، "معید"، "حفاظ" و قرار وغیرہ مقرر کئے گئے،

باقاعدہ مدرسہ کی عمارت کے بارہ میں سخت اختلاف ہے، کہ کس سنہ میں اسکی ابتدا ہوئی مگر تیسری صدی یا اسکے کچھ بعد سے یہ سلسلہ جاری ہونا ہر طرح مسلّم ہے چھٹی اور ساتویں صدی اور اسکے مابعد مدارس کی تاریخ، ان کے مدرسین و طلبہ کے حالات میں متعدد کتابیں لکھی گئیں جن کا بڑا حصہ آج مفقود ہے،

علامہ ابن خلدون نے اپنی مشہور تاریخ کے مقدمہ میں علوم و فنون، ان کی ضرورت، طرزِ تعلیم وغیرہ پر مفید اصولی بحث کی ہے، اور متفرق علوم و فنون کی اہم کتابوں کے بارہ میں جا بجا اپنا اور اپنے اساتذہ کا خیال پیش کیا ہے، اس اعتبار سے ان کا مقدمہ آٹھویں صدی کے علمی حالات، اور کتب نصاب کا ایک خاکہ ہے، اس کے علاوہ علم کے فضائل، طریقِ تعلم و تعلیم پر اہلِ علم نے بہت کچھ تالیفات چھوڑی ہیں، جن میں سے موجودہ کتب کا معتد بہ حصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں،

۱- جامعُ بیان فضل العلم واھلہ، حافظ المغرب ابن عبد البر الاندلسی المتوفی سنہ ۴۶۲ھ علم کے فضائل، ضرورتِ تعلیم، علماء کے اخلاق، طریقِ تعلم اور دوسرے اہم معلومات کا ذخیرہ ہے، یہ کتاب بطور مراسلہ تحریر کی گئی، اس کا مختصر پہلے شائع ہو چکا تھا، پھر اصل نسخہ بھی دو حصوں میں شائع ہوا، مگر مختصر زیادہ صحیح ہے،

۲- فاتحۃ العلوم للغزالی، المتوفی سنہ ۵۰۵ھ، یہ رسالہ مصر سے سنہ ۱۳۲۲ھ میں شائع ہوا، اس میں علم کی فضیلت، اس کی ضرورت، آدابِ تعلیم و تعلم، علوم کی تقسیم، وغیرہ مضامین ہیں، امام موصوف نے احیاء العلوم کی ابتدا میں بھی اس موضوع پر طویل بحث کی ہے،

۳- تعلیم المتعلم، برہان الدین الزرنوجی، مطبوع ۱۲۹۲ھ وغیرہ، یہ رسالہ تقریباً ساتویں صدی میں لکھا گیا، اس کی متفرق شرحیں بھی شائع ہو چکی ہیں، یہ بھی تعلیم و تعلم، اور آدابِ تعلیم پر حاوی ہے،

۴- ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد ابن ساعد الاکفانی المتوفی سنہ ۷۴۹ھ، یہ بے مثل کتاب گو مختصر ہے، لیکن تعلیم و تعلم اور نصابِ علم پر جامع و مفید ہے، اس کتاب میں ۶۰ علوم و فنون پر تبصرہ اور ان کی تقریباً ۴۰۰ کتابوں کا مختصر بیان ہے، گویا ہر ایک علم کی منتخب کتابوں کا ایک تذکرہ ہے، اس کے مؤلف "تذکرۃ السامع والمتکلم" کے معاصر ہیں، ان کی ایک دوسری کتاب جس کا ذکر علامہ سخاوی نے "الاعلان بالتوبیخ" میں خاص طور پر کیا ہے، الدُّرُّ النظیم فی آداب التعلم والتعلیم ہے،

مگر اس کا نسخہ شائع نہیں ہوا،

۵۔ روضۃ العلماء زندویسی، ایک ضخیم کتاب علم وعلماء کے متعلق تقریباً پانچویں صدی میں مرتب کی گئی، قلمی نسخے ہندوستان میں متعدد کتبخانوں میں موجود ہیں،

۶۔ "اللؤلؤ النظیم" شیخ زکریا انصاری کا مختصر رسالہ تعلیم وتعلم کی بابت غالباً شائع ہو چکا ہے میری نظر سے قلمی نسخہ گذرا ہے،

۷۔ المعید فی ادب المفید والمستفید" مختصر کتاب الدر النضید" تالیف الشیخ عبدالباسط ابن موسی العلوی المتوفی ۹۸۱ھ طبع دمشق ۱۳۴۹ھ،

یہ کتاب بھی "تذکرۃ السامع والمتکلم" کے اکثر مضامین پر حاوی ہے، اور جا بجا اس سے نقل واستفادہ کیا ہے، تعلم وتعلیم کے آداب وغیرہ پر بہت کچھ مسائل وفوائد اس میں ہیں،

تعلم وتعلیم اور اس کے متعلقات پر محدثین کے یہاں اصول حدیث میں نہایت اہم اور ضروری مباحث ہیں، خود حدیث کی کتابوں میں بھی "ابواب العلم" کے ذیل میں بہت سے مسائل ہیں شرح وبسط کیلئے کتب ذیل خاص طور پر قابل مطالعہ ہیں،

(۱) المحدث الفاصل للرامهرمزی المتوفی حدود ۳۶۰ھ یہ اصول حدیث میں اولین کتاب شمار کیجاتی ہے، اس میں تعلم وتعلیم، تالیف وتصنیف، مقابلہ وتصحیح، طریقہ تعلیم کس عمر میں کونسی تعلیم حاصل کیجائے وغیرہ مباحث اور خاص ابواب پر مبنی ہیں، یہ کتاب ابتک شائع نہیں ہوئی قلمی نسخہ پیش نظر ہے،

(۲) کتاب الکفایہ فی علوم الروایہ، للخطیب البغدادی، المتوفی ۴۶۳ھ اس کا قلمی نسخہ پیش نظر تھا، یہ دائرہ کی دہ سالہ اسکیم میں تھا، اور ۱۳۵۷ھ میں شائع ہو چکا،

(۳) کتاب الجامع فی آداب الراوی والسامع، للخطیب، اس کا قلمی نسخہ شام میں ہے

یہ گویا "الکفایہ" کی تکمیل ہی،

۴۔ کتاب الالماع فی آداب السماع، قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی المتوفی ۵۴۴ھ بھی اسی قسم کی کتابوں میں شامل ہے، اس کے قلمی نسخے متعدد جگہ ہیں،

۵۔ مقدمہ ابن الصلاح، شروح مقدمہ، تدریب الراوی، الباعث الحثیث وغیرہ میں بھی یہ مباحث ہیں،

"تذکرۃ السامع والمتکلم" کے ابواب مؤلف نے کتاب کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا ہی،

۱۔ باب اول، علم اور علماء کے فضائل، اس میں آیات اور احادیث صحیحہ وغیرہ درج ہیں، صفحہ ۵ سے ۱۴ تک،

۲۔ باب دوم، عالم کے کیسے اخلاق ہونے چاہئیں، اس کی تین فصلیں ہیں، الف عالم اپنی ذات سے کیسا ہو، ب درس وتدریس کے وقت کیسا ہو، ج طلبہ کے ساتھ کیسا برتاؤ کرے، یہ باب ص۱۵ سے ص۶۶ تک ہی،

۳۔ باب سوم، طالب علم کو کیسا ہونا چاہئے، اسکی بھی تین فصلیں ہیں، الف خود طالب علم کیسا ہو، ب استاد کے ساتھ کیسے برتاؤ کرے، ج درس کے وقت اور رفقار سے کیسا برتاؤ ہو، یہ باب ص۶۷ سے شروع ہو کر ص۱۶۳ پر ختم ہوتا ہے،

ان تینوں ابواب کے متعلق احیاء العلوم اور جامع بیان فضل العلم میں بہت زیادہ تفصیل سے ملیگی، اسی طرح فاتح العلوم میں بھی تمام احادیث کی تخریج کے لئے شرح احیاء العلوم اور المغنی عن حمل الاسفار حافظ زین الدین العراقی کی کافی ہی، جو احیاء العلوم کے ساتھ مصر میں شائع ہو چکی ہی،

ابوبکر محمد بن الحسین الآجری المتوفی ۳۶۰ھ نے ایک مختصر رسالہ "اخلاق العلماء" کے نام سے لکھا ہی، جو ان مضامین پر حاوی ہے، یہ ۱۳۴۹ھ میں مصر سے شائع ہو چکا ہے، اس رسالہ

میں آجُری نے صٓ تک فضائل علم وعلماء لکھے ہیں، پھر صٓ ۲۹ پر کتاب کے تمام ضروری مطالب کی فہرست اس طرح تحریر کی ہے، "عالم کے مختلف حالات ہیں جن میں خاص خاص باتوں کا اسے خیال رکھنا چاہئے، طلب علم کے وقت، درس کے وقت، علم سے فارغ ہونے کے وقت، علماء کی مجلس میں تعلیم کے وقت، مناظرہ وافتاء کے وقت متفرق حالات میں کن کن اخلاق واصول کا پابند ہونا چاہئے، اُمراء کی مجالس میں کیا کرے، ؟ کن لوگوں سے اختلاط وارتباط رکھے؟ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اُسے کیسا تعلق ہو، بندوں سے کس طرح پیش آئے، ؟" ان تمام باتوں پر ایک ایک کرکے پوری کتاب میں مفید بحث کی ہے،

علامہ ابن الاکفانی مؤلف "ارشاد القاصد" نے صٓ ۲۱ پر تعلم وتعلیم کے بارہ میں ۱۲ شرطیں لکھی ہیں جنھیں اس فن کی تمام ضروری باتوں کا خلاصہ سمجھنا چاہئے، ہم اس جگہ ان کی بحث کا مختصر خاکہ پیش کرتے ہیں، تاکہ یہ اندازہ ہو سکے، کہ مسلمانوں میں صحیح علمی مذاق پیدا کرنے کے واسطے کن اصولوں کی پابندی ضروری سمجھی جاتی تھی، جنھیں آج ہم نے پس پشت ڈال دیا، اور دوسرے ان سے متمتع ہو رہے ہیں،

(۱) علم وفضل حاصل کرنے کا خاص مقصد کسی فن میں کمال حاصل کرنا یا جس کے واسطے یہ فن مرتب ہوا ہے، اس میں کمال کا خیال ہونا چاہئے محض مال وجاہ، دولت وترقی کے لئے آلہ کار نہ بنائے، کیونکہ علمی فضل وکمال صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے،

(۲) ہمیشہ اُسی علم وفن میں کوشش کرنی چاہیے، جس کی جانب طبعی رجحان ہو، کیونکہ نہ تمام لوگ عالم بن سکتے ہیں، نہ ہر ایک عالم تمام علوم وفنون میں کمال حاصل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے،

(۳) جس علم وفن کی تعلیم حاصل کرنا مقصود ہو، پہلے اس کی حقیقت معلوم کرے، اس کی غرض

وغایت اچھی طرح سے سمجھے، اور یہ معلوم کرے، کہ یہ علم کب اور کس طریقہ سے حاصل کرنا چاہئے،

(۴) جس فن کو سیکھے، پوری جانفشانی اور محنت سے سیکھے، اپنی طاقت کے مطابق اس کے مسائل و مشکلات حل کرے، جہانتک ہو سکے فن کے تمام مسائل پر عبور حاصل کرنے کی کوشش کرے

(۵) ہر ایک فن کی بہترین تالیفات پڑھے، انہی کو اپنے مطالعہ میں رکھے، ہر ممکن ذریعہ سے ان سے استفادہ کرتا رہے، اس میں کسی طرح کی سستی نہ کرے،

کتب علوم وفنون کی تقسیم، علوم وفنون کی تالیفات تین قسم کی ہیں :۔

(۱) مختصرات (۲) متوسطات (۳) مبسوطات،

مختصر وہ تالیف ہے، جس کے الفاظ کم اور مطالب زیادہ ہوں، انھیں تذکرہ (نوٹس) سمجھنا چاہئے، جس سے منتہی استفادہ کرسکتے ہیں، اگر مبتدی ذہین اور ذکی ہے تو وہ بھی مستفید ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے،

متوسط وہ تالیف ہے جس کے الفاظ و مطالب برابر ہوں، اور جس میں فن کی ضروریات آسان طریقہ سے بیان کی گئی ہوں، اس سے ہر طبقہ کے اشخاص استفادہ کرسکتے ہیں،

مبسوط وہ تالیف ہے جو اپنے فن پر جامع ہو، اور اس میں تمام مشکلات و مباحثِ فن پر پوری تحقیق ہو، یہ علمی کمال اور مطالعہ کے لئے ضروری ہے،

مؤلفین کی تقسیم، معتبر مولفین صرف دو قسم کے ہیں

الف وہ ائمۂ فن اور کاملین جنھیں کسی مخصوص فن سے پورا ذوق ہو، اور وہ اس میں راسخ ملکہ رکھتے ہوں اور ان کو اس کا وسیع تجربہ اور اس کے مشکلات و مسائل پر گہری نظر ہو، ان کے دماغ میں اس فن کے بیشتر مسائل مستحضر اور مشکلات حل شدہ اور مرتب ہوا کرتے ہیں، ان کی تصنیف و تالیف فنی ملکہ پیدا کرنے اور تکمیل و فاضل بننے کے لئے ضروری ہے، چونکہ ان کے

الفاظ مرتب اور مہذب ہوتے ہیں، ان کی نظر دقیق اور تیز اور ان کی تحقیق جامع و مانع ہوتی ہے اسلئے ان کی تالیفات سے کسی وقت استغنار ممکن نہیں، ان کے نتائج افکار اور لطائف و نکات بے شمار ہوتے ہیں، ہر ایک شخص ان کے کلام سے زیادہ سے زیادہ علمی فوائد و تحقیقات حاصل کر سکتا ہے،

ب وہ صاحب فضل و کمال مولفین جو ذہن سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں جنھیں انشاء و تحریر کا خاص سلیقہ ہے، اگرچہ وہ ائمۂ فن و کاملین کا سا رسوخ علمی اور تبحر نہیں رکھتے، مگر اس خاص فن سے محض کورے اور نابلد بھی نہیں ہوتے، ان کے مطالعہ میں ائمۂ فن کی اعلیٰ و بیش بہا کتابیں رہیں، انھوں نے اپنی تحریر و انشار کے ذریعہ متقدمین کے مضامین ملخص و مرتب صورت میں پیش کئے، ایسی تالیفات سے مبتدی اور متوسط طبقہ مستفید ہو سکتا ہے، ان دونوں طبقہ کے متعلمین کو ان تالیفات پر توجہ کرنی چاہیئے،

(۶) کسی استاد کامل اور ماہر فن مشفق سے علم حاصل کرنا چاہیئے، فضلاء کا مقولہ ہے العلم فی الصدور لا فی السطور، (یعنی علم درسینہ نہ درسفینہ)

تربیت و تعلیم کا طریقہ استاد کامل کا فرض ہے کہ جو فن طالب علم کو سکھائے، پہلے اسکو خاص طور پر مرتب کرے، ابتدا میں ضروری اور عام فہم مسائل کی سادہ طور پر تعلیم دے، پھر رفتہ رفتہ ترقی اور شرح و بسط دلائل و شواہد کا اضافہ کرتا جائے جب طالب علم کو ایک حد تک تیار کرلے تو پھر مشکلات فن اور اعتراضات و جوابات سے مانوس کرے، اس طرح تدریج اسے کامل تحقیق کے واسطے تیار کرے

(۷) علمی مذاکرہ جاری رکھے احباب اور اہل علم سے علمی بحث و نظر تحقیق و تنقید کا سلسلہ قائم کرے لیکن اس سے محض علمی تعاون استفادہ و افادہ مقصود ہو، مکابرہ و مجادلہ نہیں کہ المذاکرۃ تلقیح العقول" عقل کی ترقی و کمال مذاکرہ سے ہوتی ہے، کسی شاعر نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے

وَمَا بَقِيَتْ مِنَ اللَّذَّاتِ إِلَّا مُحَادَثَةُ الرِّجَالِ ذَوِي الْعُقُوْلِ

(آج تمام لذتوں میں سے صرف عقلمندوں سے مذاکرہ باقی رہ گیا ہے)

وَقَدْ كُنَّا نَعُدُّهُمْ قَلِيْلًا فَقَدْ صَارُوْا أَقَلَّ مِنَ الْقَلِيْلِ

(ہم انھیں تھوڑا خیال کرتے تھے، مگر اب وہ اقل قلیل یعنی کالعدم ہو چکے)

دراصل مذاکرہ ہی سے آدمی اپنی صحیح قابلیت اور اپنی تحقیق کی اصلی حالت کا کچھ اندازہ کرسکتا ہے تنہا کوئی شخص اپنے نقص و کمال، تحقیق و تحریر کا صحیح اندازہ نہیں کرسکتا، مذاکرہ سے بہت سے مشکلات حل ہوتے ہیں اور جدید تحقیقات کا انکشاف ہوتا ہے،

۸۔جب کسی علم وفن میں کمال پیدا ہو جائے، تو اُسے ایک امانت الٰہی سمجھے اور اس فکر میں رہے، کہ جب موقع ملے، اُسے مستحق تک پہونچائے، خواہ تعلیم کے ذریعہ ہو یا تالیف و تصنیف کے ذریعہ اور اپنی علمی تحقیقات کو جہان تک ممکن ہو تحریر میں مرتب و منتظم کرتا جائے معلوم نہیں کب اسے ان کی ضرورت پیش آجائے، یا وہ اُسے دوسروں تک پہونچانے سے قبل ہی اس دار فانی سے رحلت کرجائے، یا اس کی صحت جواب دیدے، اور لوگ اسکے فوائد سے محروم رہ جائیں،

۹۔کسی علم و فضل میں انتہائی کمال اور احاطہ و استقصار کا ہرگز دعویٰ نہ کرنا چاہئے ایسے لغو خیال کو نہ بھٹکنے دے، کیونکہ یہ حقیقی فضل و کمال سے اُسے محروم کردے گا، بلکہ ہمیشہ ترقی کا خواہاں رہے اور ہمیشہ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (اے رب مجھے علم میں ترقی دے) کو اپنا نصب العین رکھے،

۱۰۔ہر ایک علم و فن کی ایک غایت اور حد ہوتی ہے اس سے کبھی تجاوز نہ کرے، اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ جو شخص کسی علم و فن میں ماہر و فاضل ہوتا ہے، وہ اپنے مخصوص علم و فن کی بابت مبالغہ اور غلو کیا کرتا ہے، اسے تمام علوم و فنون سے بڑھا دیتا ہے، اسکے لئے طرح طرح کے فضائل تلاش کیا کرتا ہے اس کے واسطے حجتیں گڑھتا ہے، اسکی ہرگز ضرورت نہیں بلکہ اس سے بچنا چاہئے،

۱۱- تقریر تحریر اور مناظرہ میں ایک علم و فن یا اسکی اصطلاحات کو دوسرے علم و فن میں ہرگز نہ ملائے، اس طریقہ سے ایک تو اسکی علمی کمزوری اور فرومایگی ظاہر ہوگی، دوسرے لوگوں کو اس سے تشویش خاطر اور اشکال پیدا ہوگا،

۱۲- استاد کے آداب و حقوق کا خاص طور پر لحاظ کرے، اسکندر سے کسی نے دریافت کیا اپنے استاد کا اس قدر کیوں احترام کرتے ہو، جو باپ سے بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے، جواب دیا باپ مجھے دار الفنا میں لایا مگر معلم مجھے دار البقا کی رہبری کرتا ہے"

اسی طرح ہم سبق بھائیوں سے اخوت کا برتاؤ کرتا رہے، شاگرد کو اولاد کے قائم مقام سمجھے،

غرض اس طرح سب حقوق و فرائض کا پورا پورا لحاظ کرے،

تذکرۃ السامع کا چوتھا باب کتابوں کی حفاظت اور ان سے متعلق بعض آداب و نصائح پر مشتمل ہے، جو ص۱۶۳ سے ص۱۹۳ تک ہی،

باب پنجم، مدرسوں کے متعلق اور ان میں اقامت کے آداب پر ہے، یہ ص۱۹۳ سے ص۲۳۶ تک ہی،

یہ مباحث تعلیم المتعلم اور المعید وغیرہ میں بھی ہیں،

آداب تالیف و تصنیف، اور نقل و تصحیح کتب کے قواعد و ضوابط فن اصول حدیث کے آخر میں کافی بسط و شرح سے ملتے ہیں،

ائمہ فن نے تعلیمات پر جو کتابیں چھوڑی ہیں اب تک ان کا بڑا حصہ نایاب ہے، ابن حزم الاندلسی کی ایک کتاب "مراتب العلوم" کے نام سے معنون ہے، جس میں علوم و فنون سے متعلق اہم معلومات ہیں اور ہر ایک فن کی اعلیٰ تالیفات اور ان کے مدارج وغیرہ بیان کئے گئے ہیں، نیز متفرق علوم و فنون کی تعلیم کا طریقہ اور ان کی ترتیب بیان کی گئی ہے، ابوبکر بن العربی الاندلسی نے "العواصم من القواصم"

کے آخر میں علوم و فنون اور اپنے زمانہ کی تعلیمی حالت اور طریق تعلیم پر مفید بحث کی ہے،

موجودہ تعلیم اور مسلمان ایک زمانہ میں ہر عالم کا گھر مدرسہ اور ذی حیثیت کا گھر مکتب یا دارالعلم تھا، قوم کو تعلیم سے بیحد دلچسپی تھی، اس کے لئے زیادہ سے زیادہ قربانی کرتے تھے، بڑی بڑی جائدادیں وقف کیجاتی تھیں، اہل علم کی تلاش ہوتی تھی، اور بڑے بڑے مراتب و اعزاز ان کے لئے مخصوص تھے، اب صرف تاریخ کے پارینہ اوراق میں ان کا کچھ کچھ پتہ مل سکتا ہے،

مسلمانوں نے جہاں اپنی بہت سی مذہبی خصوصیات آہستہ آہستہ چھوڑ دیں، علم کے میدان میں بھی آج وہ سب سے پیچھے نظر آتے ہیں، خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں میں دینی اور دنیاوی تعلیم کی کمی بالکل عیاں ہے،

(۱) چند اداروں کے سوا عموماً مذہبی تعلیم کے ادارے بہت معمولی درجہ کے اور کم تعداد میں ہیں اعلیٰ درجہ کے نہ ابتدائی مدارس ہیں، اور نہ اعلیٰ تعلیم کے دارالعلوم ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں کی خاک چھاننے کسی جگہ مسلمان بچوں کی صحیح مذہبی تربیت و تعلیم کا کوئی مرکز نظر نہ آئے گا،

(۲) پھر ان مدارس اور اداروں کی مالی حالت نہایت خراب بلکہ ناگفتہ بہ رہتی ہے، اسکے برعکس دوسری قوموں کے بیشمار مدارس ہیں، اور مالی اور علمی ہر اعتبار سے قابل اطمینان ہیں،

(۳) صنعت و حرفت کے ادارے جن کی سب سے بڑی ضرورت تھی بہت کم ہیں،

(۴) اسی طرح غربا اور یتامیٰ کی تعلیم و تربیت کا کوئی معقول انتظام نہیں، اور جس قدر ہے وہ ناکافی اور غیر مفید ہے، ہماری قوم میں غربا کی اکثریت ہے، اس لئے اس کی طرف خاص توجہ کی ضرورت ہے،

(۵) عربی تعلیم تقریباً فنا ہو رہی ہے، انگریزی تعلیم میں بھی باکمال شاذ و نادر ہی نکلتے ہیں خاص مسلمانوں کے علمی ادارے ہی نہیں ہیں جو مشترک ہیں، ان کی باگ قوم کے سچے بہی خواہوں کے ہاتھ

میں نہیں، بلکہ ان پر دوسری قوموں کا غلبہ ہے،

آج ہمیں ڈاکٹری اور دوسرے ضروری شعبوں میں ہندوستان کی زبردست اسلامی آبادی میں برائے نام مسلمان ملیں گے،

(۶) جس طرح عربی تعلیم سے سچے مبلغ خطیب اور محدث وفقیہ کی ضرورت ہے، اسی طرح انگریزی تعلیم سے ڈاکٹر، انجینیر، اور ماہرین فنون جدیدہ درکار ہیں، جو مختلف قومی و ملی اداروں میں کام کرسکیں،

(۷) ضرورت تھی کہ تمام دنیاے اسلام خصوصاً ہندوستان کے مسلمان عربی اور انگریزی کا ایک مشترکہ نصاب بناتے، جو خود ان کی کتابوں پر مشتمل ہوتا، یہ نصاب تمام مدارس میں جاری ہوتا اور سب میں ایک سا نظام ہوتا، لیکن اسکی امید نہیں، دوسری قومیں اپنے لئے ہر قسم کا راستہ صاف کرتی جارہی ہیں، ہمارا کام محض شور وغوغا اور بے عملی کی زندگی گذارنا ہے، حدیہ ہو کہ آج تک اردو اور دینیات اردو کے اعلیٰ معیار کے رسائل تیار نہ ہوسکے، نہ اسلامی اور غیر اسلامی دنیا کی تاریخ کی درسی کتابیں اردو میں تیار کی گئیں، بازار میں آئے دن اس قسم کی کتابیں نکلتی رہتی ہیں، مگر ان میں سے ایک بھی معیاری نہیں کہی جاسکتی[1]،

ہمارے لئے "کتاب اللہ" کا متن متین ابدی اور سرمدی سرچشمۂ حیات ہے، یہ بدستور قائم و باقی رہے گا، باقی ہر علم وفن کی کتابیں ہمیشہ تنقیح وتحقیق، ردوبدل اور کمی وبیشی کی محتاج ہیں، عربی کی تعلیم کی بڑی اصلاح وتنظیم کی ضرورت ہے، اسی طرح انگریزی کے لئے بھی ہمیں بہت کچھ کرنا ہے،

ہمارا اولین فرض ہو کہ تعلیم خواہ کوئی سی ہو، اپنے مذہب اپنی تاریخ اور اپنی روایات کو ہاتھ سے نہ جانے دیں، ہماری پوری زندگی، مذہبیت کی روح میں ڈوبی ہوئی ہونی چاہئے، نہ موجودہ تعلیم خواہ

[1] معارف اسلامی تاریخ کا سلسلہ دار المصنفین میں مکمل ہوچکا ہو، اسکی پہلی جلد چھپ کر شائع ہوچکی ہو،

عربی کی ہو، خواہ انگریزی کی، اسلامی روح سے بہت دور، اور صحیح تبلیغی شان سے سراسر اجنبی بنا دیتی ہے،

یہ بحث بہت لمبی ہے، جس کا یہ مضمون متحمل نہیں، سر دست اتنے ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے،

نفس و جسم

از

جناب خواجہ عبد الحمید صاحب ایم اے لکچرار فلسفہ گورنمنٹ کالج لائل پور،

(۲)

۸۔ متذکرۂ بالا جوابی حملہ (۱۔ سے ۷ تک) جو تفاعلیت کے حامیوں کی طرف سے ہوا ہے، اس حقیقت کے ثبوت کے لئے کافی ہو کہ متوازیت کی بنیادیں بہت کمزور ہیں، سچ تو یہ ہو کہ متوازیت کو صرف مشکلات سے گریز سمجھنا چاہئے، متوازیت صرف اس بات پر ٹھہر جاتی ہے کہ چونکہ تفاعل کا سمجھنا آسان نہیں ہے، اسلئے اس کا سرے سے انکار ہی کر دیا جائے اور بجائے اسکے کہ کوئی نیا نظریہ پیش کر کے ان مشکلات کا حل ڈھونڈا جائے، اور اس عقدہ کی کشایش کیجائے صرف اس بات پر ڈٹ جایئے کہ جسم کی عملداری الگ ہو، اور ذہن کی عملداری الگ، اور ان دونوں میں باہمی لین دین، تعامل اور تفاعل ہے ہی نہیں، البتہ ہیں دونوں بھلے مانس، اگر ایک دوسرے سے بات چیت نہیں کرتے، تو کم ازکم جھگڑتے بھی نہیں، دو متوازی سلسلوں میں وہ اپنا اپنا کام کئے جا رہی ہیں، یہ ممکن ہو کہ پس پردہ کوئی فاعل موجود ہو، جو ان دو سلسلوں کو (گاڑی کے دو گھوڑوں کی طرح) متوازی راستوں پر چلا رہا ہو، لیکن ہم پس پردہ جائیں کیوں؟ ہمیں تو اسی پر ٹھہر جانا چاہئے کہ جسم و ذہن کے یہ دو سلسلے متوازی جا رہے ہیں،

یہ ہے متوازیت کا نقطۂ نظر،

ظاہر ہے کہ یہ صورتِ حال اور یہ طرزِ استدلال کسی مفکر کے لئے ہرگز تسلی بخش نہیں ہوسکتا، وہ ایک مصنوعی اور باطل سد کے سامنے دیر تک کھڑا رہ نہیں سکتا، اسے خود اپنی صحت کی بقا کے لئے یہ سد گرانا ضروری ہوجاتا ہے، اس لئے مفکر کے لئے متوازیت صرف ایک عارضی مقام بن سکتی ہے، منزل ہرگز نہیں حقیقتِ حال بھی یہی ہے، متوازیت کے مبلغ بالعموم وحدۃ الوجود یا وحدتِ جوہر کے نظریہ پر جاکر ٹھہرتے ہیں یعنی یا تو وہ یہ کہتے ہیں، کہ صرف ایک ذات موجود ہے، اور جو کچھ ہے وہ اسی ایک ذات کا پرتو ہے، اور یا یہ کہتے ہیں، کہ مادہ اور روح، جسم و ذہن کی تفریق بالکل باطل ہے، دونوں ایک ہی چیز ہیں، یہاں وحدۃ الوجود یا وحدتِ جوہر کی بحث میں الجھنا مقصود نہیں ہے، کیونکہ اس مقالہ کا مقصد صرف یہ ہے، کہ نفس و جسم یا ذہن و مغز کے تعلق کی حقیقت و نوعیت کی بحث میں جو کچھ کہا جائے، وہ حتی المقدور مابعد الطبیعیاتی قیاسات و دلائل[۱] کو چھوڑ کر کہا جائے،

یہاں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ جو سائنسداں متوازیت کے حامی ہیں، وہ اس نظریہ پر مطمئن کیوں ہیں، ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ بالعموم صرف اسلئے مطمئن ہیں، کہ انھوں نے اس پر غور نہیں کیا، اور نہ غالباً اس پر غور کرنے کے لئے ان کے پاس (سائنسداں ہونے کی حیثیت سے) وقت ہے، اس مسئلہ کی حیثیت ان کے لئے محض ضمنی ہے، سائنسداں ہونے کی حیثیت سے ان کا کام حوادث و مظاہرِ قدرت کا بیان، تشریح اور علت جوئی ہے، ان مقامات سے گذرنے کے بعد ان کے سامنے اصل اور غایت کے مابعد الطبیعیاتی سوال آتے ہیں جن سے ان کو کوئی خاص سروکار نہیں، جو سائنسدان

[۱] مابعد الطبیعیات یا فلسفۂ الٰہیات سے مراد وہ علم تحقیق ہے، جو تمام دوسرے علوم کے بنیادی تصورات اور اولیات اور ان کے آخری و ناقابلِ حل مسائل سے بحث کرتا ہے، باقی علوم کا تعلق مظاہرِ قدرت اور حوادث سے ہوتا ہے، لیکن مابعد الطبیعیات اصل اور غایت سے بحث کرتا ہے،

ان سوالات پر بحث کرتا ہے۔ (اور متوازیت، تفاعلیت یا کسی اور نظریہ کے حق میں تفکر کرتا ہے)
وہ اپنی سائنسدانی کی حیثیت کو عارضی طور پر چھوڑ کر فکری حیثیت اختیار کر لیتا ہی، علوم حیاتیات و
نفسیات کے محققین کے لئے البتہ ایک خاص مقام پر پہونچکر یہ بحث ناگزیر ہوجاتی ہے، کہ آخر جسم
وذہن یا مادہ وحیات کا باہمی تعلق کیا ہے، ؟ ایسے ہی مفکر اس مسئلہ کی تحقیق اور تشریح مین زیادہ
حصہ لے رہے ہین،

۹- تفاعلیت جس طرح سے اپنے خلاف اعتراضات کو رد کرتی ہے، اُسے آپ اوپر پڑھ چکے:
اب وہ ایک قدم آگے بڑھتی ہے، اور اپنی تائیدمین اور متوازیت کے خلاف دلائل پیش کرتی ہی،

استقرائی علوم کے اولیات دو ہیں، قانون علیت، قانون یکسانی فطرت، **قانون علیت**
کہتا ہی، کہ ہر اُس چیز کے لئے جو حادث ہی، کوئی علت ضرور موجود ہے، یعنی کوئی حادثہ اسوقت تک واقع
ہو نہیں سکتا، جب تک اس کیلئے علت موجود نہ ہو، اِس قانون کی ایک نہایت ضروری اور جدید شق
یہ بھی ہی کہ علت (جو معلول سے کچھ عرصہ پہلے واقع ہوتی ہے) اپنے معلول میں تدریج بدل جاتی
ہے، مثلاً اگر ج علت ہے د کی، تو مراد یہ ہے، کہ جو قوت ج مین تھی، وہ کچھ عرصہ کے بعد د
کی شکل پا گئی ہی، اس نقطۂ نظر سے کہنا پڑتا ہی، کہ علت ومعلول اپنی نوعیت میں ایک دوسرے سے
بالکل الگ نہیں ہوتے، اُن کے اندر ایک قسم کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اور وہ ایک ہی سلسلہ کی
دو اہم کڑیاں ہیں،

قانون یکسانی فطرت کہتا ہی کہ قدرت کے معمولات ہی اسکی سُنت ہیں، اور کچھ عرصہ کے
مشاہدہ کے بعد ہم ان مین سے بہت سے معمولات کو پا جاتے ہیں، جو کچھ ہو رہا ہے وہ ان معمولات
کے مطابق ہو رہا ہے، اسلئے اگر آج کسی خاص ماحول کے اندر کوئی خاص حادثہ واقع ہوا ہے
تو ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں، کہ آیندہ بھی جب وہی ماحول ہوگا، تو اُسی قسم کا حادثہ وقوع پذیر

ہوگا، مثلاً آج اگر پانی کے پینے سے ہماری پیاس بجھ گئی ہے، تو آیندہ بھی یہی ہوگا، ان دونوں قوانین کو اکٹھا کر دینے سے ہمیں ایک جامع قانون یکسانی سلسلۂ علیت ہاتھ آئے گا، اس قانون کے مطابق ہم کہہ سکتے ہیں، کہ علت و معلول کا سلسلہ ہمیشہ یکسان قائم رہتا ہی، مثلاً اگر کسی خاص ماحول مین کسی خاص علت نے کوئی خاص معلول پیدا کیا ہے، تو آیندہ بھی ہمین اُس قسم کی علت سے اُسی قسم کے ماحول میں اُسی قسم کے معلول کے ظاہر ہونے کی توقع رکھنی چاہیئے،

(۱) اب تفاعلیت کا پہلا اعتراض یہ ہے، کہ متوازیت سے قانونِ علیت (یعنی قانون یکسانی سلسلۂ علل) کی شکست اور اس کا نقص لازم آتا ہے، حالانکہ یہ بنیادی قانون تحفظِ قوت کی تعمیم سے بدرجہا زیادہ اہم، یقینی اور محقق ہے، خود تفاعلیت نہ صرف اِس نقص سے بری ہی، بلکہ اس کا انحصار تمامتر اس قانون پر ہے، اور اس دعوی کا ثبوت یہ ہے،

اگرچہ مظاہرِ قدرت مختلف ماحول کے اندر پیدا ہونے اور مختلف شرائط سے بندھے ہونے کے باوجود ہمیشہ ایک ساتھ (یعنی تقریباً ایک ہی زمانہ میں) حادث ہوتے رہیں، تو اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ یہ مختلف مظاہرِ قدرت آپس میں کسی علّی رشتہ سے جکڑے ہوئے ہیں، یہ ہوسکتا ہی کہ ہم اس علّی رشتہ کو اس وقت یا اُس کے بعد بھی نہ پا سکیں، مثلاً فرض کیجئے، کہ چند دیہاتوں میں موسمی بخار کی وبا پھوٹ پڑی ہے، بہت سے لوگ بیمار ہوگئے ہیں ہم اس وبا کا سبب دریافت کرنا چاہتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں، کہ مریض مختلف حیثیتون کے، مختلف عادات و اطوار کے مختلف عمروں کے اشخاص ہیں، جن کا کھانا بھی مختلف تھا، ان کی روزمرہ کی صحت کا معمول بھی مختلف تھا، اوران کے دیہات بھی مختلف تھے، لیکن ایک بات میں سب یکساں نکلے، ان وبازدہ دیہاتوں میں غلیظ پانی کے جوہڑ موجود ہیں، اور وہان مچھروں کی بہتات ہی، یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جہان ایسے جوہڑ زیادہ ہیں: وہاں وبا کی شدت بھی زیادہ ہے، اور جہاں نسبتہً صفائی اچھی ہی، اور مچھر کم ہین

وہان وبا کی شدت بھی کم ہے، اس سے ہم نتیجہ نکالیں گے، کہ غلیظ پانی کے جوہڑ اور مچھروں اور موسمی بخار کی وبا میں علت و معلول کا رشتہ ہے، یہ استدلال صحیح ہے، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جب کبھی ہمیں حسیات حاصل ہوتی ہین، (یعنی اپنے حواس کے ذریعہ سے ہمین گرمی، سردی، ذائقہ وغیرہ محسوس ہوتا ہے) تو ان ذہنی یا نفسی حالتوں کے ساتھ ساتھ، ہمارے مغز اور عصبی نظام کے اندر عصبی تغیرات بھی ہوتے رہتے ہیں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، کہ یہ حسیات موجود ہوں، اور عصبی تغیرات ان کے ساتھ واقع نہ ہوئے ہوں، اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ عصبی تغیرات اور حسیات میں کوئی علّی تعلق یا رشتہ موجود ہے، (یعنی ہر ذہنیہ کسی عصبیہ کے ساتھ ساتھ واقع ہوتا ہے) یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ تعلق علیت کس نوع کا ہے، ہم صرف یہ اعتراف کرتے ہیں، کہ تعلقِ علیت ہے ضرور موجود، اب اس استدلال سے جسم و نفس یعنی مغز و ذہن میں تفاعلیت کا تعلق ثابت ہوتا ہے، اس کے برعکس متوازیت اس تعلقِ علیت سے چشم پوشی کرتی ہی اور ایک بین حقیقت کو بے وجہ نظر انداز کر دیتی ہی،

۱۰- متوازیت کے بعض متوالے یعنی متعصب ترین طبقہ کے مادیین[1] یہ کہہ دیتے ہیں، کہ ہان ہم اس تعلق کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں، کہ یہان جسم و نفس یعنی مغز و ذہن، دو مستقل اور مختار ہستیاں موجود نہیں ہیں، بلکہ معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ ہستی صرف ایک ہے، یعنی جسم و مادہ (اور مغز مادہ کی ایک صورت ہے) اور جس شے کو آپ روح یا نفس یا ذہن یا فکر کہتے ہیں، وہ دراصل اسی ایک واقعی ہستی کا پرتو ہے، اور اس کی حیثیت بالکل ایک غیر حقیقی سایہ یا

---

[1] انیسوی صدی عیسوی کے اخیر میں اس قسم کی مادیت کو جرمنی میں ہیگل (Haeckel) نے اور انگلستان میں ہکسلے نے نہایت پر زور طریقہ سے پیش کیا ہی، مثلاً ہکسلے کہتا ہی کہ جس طرح گردوں سے بول خارج ہوتا ہے، یا آنکھ کے غدود سے آنسو جاری ہوتے ہیں، یا جگر سے صفرا پیدا ہوتا ہی، اُسی طرح مغز سے خیالات پیدا ہوتے ہین،

پرچھائیں کی سی ہے، مادیین کا یہ گروہ تعداد میں بہت کم ہے، لیکن ان میں ایک خوبی یہ ہے کہ وہ اپنے مقدمات کو ان کے منطقی نتیجہ تک پہچانے سے گریز نہیں کرتے، خواہ وہ نتیجہ دوسروں کو کتنا ہی لغو اور بے حقیقت نظر آئے، پچھلی صدی کے اخیر میں اس گروہ کی قیادت جرمنی میں ہیگل نے کی اور انگلستان میں اس نظریہ کو ہکسلے نے پیش کیا، لیکن آج کل جب خود مادہ ہی طبیعیات جدیدہ کی ہمت سے تصور قوت میں غائب ہورہا ہے، کوئی مفکر اس شدت کی مادیت کی تبلیغ کی جسارت نہیں کرتا، مادیت کے اس سخت نظریہ کے مطابق ذہن و نفس کی حقیقت مستقل طور پر کچھ بھی نہیں، ذہن و نفس کی حقیقت بس ایسی ہے جیسی انسان کے سایہ کی، سایہ کی موجودگی سے کوئی انکار نہیں کرسکتا، لیکن کسی شے اور اسکے سایہ میں جو زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ ظاہر ہے، جس طرح سایہ کا اثر اس شے پر کچھ بھی نہیں ہوتا، اُسی طرح (ان منکرین کے نزدیک) ذہن و نفس کا اثر بھی مغز و جسم پر کچھ بھی نہیں جس طرح ایک لمحہ کے بعد سایہ کی جو کیفیت یا حرکت ہورہی ہے، وہ خود سایہ کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس شے کی وجہ سے ہے، جس کا وہ سایہ ہے، اسی طرح نفس و ذہن و شعور کی حالتیں ایک دوسرے کے لئے کوئی علّی حکم نہیں رکھتیں، بلکہ اپنے سلسلۂ علل کے لئے جسم و مغز کی حرکت و حالت کے تابع ہوتی ہیں، مادیت کی اس صورت کو ہم نظریۂ ضمنیت ذہنؔ کہ سکتے ہیں، اسس کے خط وخال شکل نمبر ۳ سے ظاہر ہوتے ہیں اب ج د وغیرہ مغزی حالتیں ہیں، جو حقیقی ہیں، اور مستقل و مختارانہ حیثیت رکھتی ہیں، ان کا ایک دوسرے کے

شکل نمبر ۳

انسان	
ذہنیہ	عصبیہ
ل	ا
م	ب
ن	ج
و	د
وغیرہ	

ل Epiphenomenalism.

ساتھ علت و معلول کا رشتہ قائم ہے، ا سے ب پیدا ہوتا ہے، ب ج کی علت ہے، اور اسی طرح آگے لیکن ذہنی حالتوں میں یہ رشتہ علل موجود نہیں ہے، ل معلول ہے ا کا، ھ معلول ہے ب کا وعلیٰ ہذا لیکن ل ھ ن و (یعنی ذہنی حالتوں) میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے، وہ سایہ کی طرح پیدا ہوتی ہیں، اور سایہ کی طرح ہی گم ہو جاتی ہیں، ان کی حیثیت مستقل و مختارانہ نہیں ہے، بلکہ محض اضافی اور ثانوی ہے

نفسیاتِ جدید میں مادیت کی اس شکل کو آج کل نظریۂ کردارئیت[1] کہتے ہیں، اس نظریہ کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو علمِ نفسیات کا نام بھی غلط ہو جائے گا، کیونکہ نفس تو کوئی واقعی ہستی ہے نہیں، جو علم نفسیات کے نام سے مشہور ہے، اور نفس کی خیالی صورتوں کے مطالعہ میں اپنا وقت ضائع کر رہا ہے، اُسے صرف انسان اور حیوان کے کردار کی نہایت باریک، دقیق اور جامع تحقیق کرنی چاہئے، انسان اور حیوان سے جو عمل سرزد ہوتا ہے وہ کسی محرک یا مہیج کی جوابی صورت کی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اگر محرک و مہیج نہ ہو تو عمل بھی صادر نہ ہوگا، جب آپ کسی انسان یا کسی حیوان کا پورا اور دقیق مطالعہ کریں گے تو آپ اس قابل ہو جائیں گے، کہ اس کے عمل کے متعلق کوئی صحیح پیشین گوئی کر سکیں، انسان و حیوان صرف زندہ مشینیں ہیں، آپ کسی مشین کی ساخت اور ماموریت کو اچھی طرح سے سمجھ لیجئے، پھر آپ مشین کے آئندہ عمل کے متعلق صحیح حکم لگا سکیں گے، اسی طرح آپ انسانی اور حیوانی مشینوں کو اچھی طرح سے سمجھ لیجئے، اور ان کے متعلق بھی صحیح صحیح پیشین گوئی کر لیجئے، باقی رہی وہ چیز جسے مفہوم یا معنی یا تفکر کہتے ہیں، سو وہ تو محض پرانی نفسیات کا ایک ڈھکوسلا ہے، جو کچھ ہے صرف مشین ہے مشین کے پُرزے ہیں اور پرزوں کی ماموریت ہے، شعوری ذہنی نفسی حالتیں محض پرچھائیں ہیں، جنکی حقیقت کچھ بھی نہیں،

یہ ہے مختصر سا خاکہ نظریۂ ضمنیتِ ذہن اور اس کی جدید بیٹی یعنی نظریہ کرداریت کا، یہاں ان پر مفصل جرح کی ضرورت نہیں ہے، البتہ چند اعتراضات کو ضرور ذہن نشین کر لینا چاہیئے،

---

[1] Behaviourism

(۱) اوپر قانونِ علل (ہر حادثہ کی کوئی علت ہوتی ہے) کا مختصر ذکر ہو چکا ہے، اس قانون کی ایک شق یہ ہے کہ علت کی قوت معلول میں منتقل ہو جاتی ہے، یعنی علت و معلول ایک دوسرے سے مختلف ضرور ہوتے ہیں، لیکن دونوں نہایت مضبوط رشتے میں بندھے ہوتے ہیں، بلکہ یوں کہئے کہ دونوں ایک ہی قوت کی دو مختلف شکلیں یا ایک ہی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں، اگر قانونِ علل کی یہ ضمنی شق صحیح ہے (اور جدید سائنس اسے ایک اہم اصول تسلیم کرتی ہے) تو پھر اگر علت اپنے اندر واقعیت اور مستقل حیثیت رکھتی ہے، تو اس علت کا معلول بھی اسی درجہ کی واقعیت اور مستقل حیثیت رکھے گا، اس سے لازم آیا، کہ اگر ایک مغزی حالت (مغزیہ یا عصبیہ) حقیقی ہے، اور مستقل حیثیت رکھتی ہے (جیسا کہ مادیت اور کرداریت کا دعوی ہے) تو ذہنی حالت (یعنی ذہنیہ) جو اسی مغزیہ کا معلول کہی جائے گی وہ بھی اسی طرح حقیقی ہو گی، اور مستقل حیثیت رکھے گی، نتیجہ یہ نکلا کہ مادیت اور کرداریت خود سائنس ہی کے اصولوں سے غلط ثابت ہوئیں،

۲۔ منطقی لحاظ سے بھی مادیت کے یہ دونوں نظریے بالکل غلط ہیں، مشاہدہ بتاتا ہے کہ کسی ایک لمحہ میں میری جو حالت ہوتی ہے، وہ مرکب ہوتی ہے، اس کا ایک حصہ مغزیہ ہوتا ہے، اور دوسرا ذہنیہ اور یہ دونوں اکٹھے حادث ہوتے ہیں، اس کے بعد ایک اور مرکب حالت ظاہر ہوتی ہے، اور اس میں بھی مغزیہ اور ذہنیہ دونوں عنصر موجود ہوتے ہیں، یعنی ایک لمحہ پہلے مرکب حالت یہ تھی، (دیکھو شکل نمبر ۴) ا۔ل یعنی مغزیہ اور ذہنیہ۔ اس کے بعد ب ھ (مغزیہ اور ذہنیہ) پھر ج ن (مغزیہ و ذہنیہ) غرض ہر لمحہ میں میری حالت مرکب ہوتی ہے، جو پہلے گذرتی ہے اسے علت کہہ سکتے ہیں، جو بعد میں آتی ہے، وہ معلول بنتی ہے، اور جو اس کے بعد آتی ہے، وہ اس دوسری حالت کی معلول کہلائے گی،

شکل نمبر ۴

انسان
↓
ا ل
↓
ب ھ
↓
ج ن
↓
وغیرہ

مثلاً ب ھ معلول ہے ل کا، اور علت ہے ج ح ن کی، ان مرکب حالتوں کا یہ تواتر شکل نمبر ۴ سے ظاہر ہوتا ہے،

اب مادیت (نظریہ ضمنیت و کرداریت) یہ بے انصافی کرتی ہے کہ ہر مرکب حالت کو (خیالی طور پر) ذہنیہ اور مغزیہ ٹکڑوں میں تحلیل کر دیتی ہے، اور پھر بلا وجہ حکم لگا دیتی ہے، کہ ہر مغزیہ علت ہے اگلے مغزیہ حصہ کی، لیکن ذہنیہ حصے اپنے اپنے درجوں کے مغزیہ حصوں کے معلول ہیں، اور خود کسی ذہنیہ یا مغزیہ حصہ کی علت نہیں بن سکتے، مادیت کے اس غلط استدلال کے جواز کے لئے کوئی بودی سے بودی دلیل بھی موجود نہیں ہے، متوازیت البتہ ایک قدم پہلے ہی سہم کر ٹھہر جاتی ہے، اور کہہ دیتی ہے کہ مغزیہ حصوں میں الگ سلسلۂ علل قائم ہے، اور ذہنیہ حصوں میں الگ، دونوں سلسلے متوازی طریقے سے بڑھتے ہیں لیکن ان میں باہمی لین دین بالکل نہیں ہے،

مادیت اور متوازیت دونوں سے منطقی ربط کی شکست اسلئے لازم آتی ہے، کہ وہ بلا وجہ دو مرکب حالتوں کو ان کے عنصروں میں تقسیم کرکے حکم لگا دیتے ہیں، کہ پہلی مرکب حالت کا فلان حصہ دوسری مرکب حالت کے فلان حصہ کی علت ہے، علمی دیانت انھیں صرف یہ کہنے کی اجازت دیتی ہے، کہ فلاں مرکب حالت، فلاں مرکب حالت کی علت ہے، اور ان دونوں مرکب حالتون میں مغزی اور ذہنی عناصر موجود ہیں، نظریۂ تفاعلیت اپنا استدلال اسی نقطۂ نظر پر قائم کرتا ہے،

۳- متوازیت کا استدلال تو خالص اور اشد مادیت سے بھی زیادہ بودا ہے، مادیت میں کم از کم یہ خوبی تو ہے، کہ اس کے غلط اصولوں سے غلط اور لغو نتائج بھی نکل سکتے ہیں، ان کے اخذ کرنے سے جھجکتی نہیں، اس کے برعکس متوازیت سہم کر ٹھہر جاتی ہے، اور ایسی جگہ ٹھہرتی ہے، جہاں اسکی کمزوری اور واضح ہو جاتی ہے، مثلاً جدید سائنس کے اصولوں کے مطابق مادی دنیا میں جو سلسلۂ علل قائم ہے، وہ سراسر میکانکی (مشینی) سمجھا جاتا ہے یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ حوادث یکے بعد دیگرے

ظاہر ہوتے ہیں، اوران میں ارادہ، مقصد اور غایت کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا، یہ دعوی ہے میکانکی سائنس دانوں کا، عالم کائنات کو وہ ایک مشین مانتے ہیں، اور جس طرح مشین ارادہ، مقصد اور غایت سے محروم ہوتی ہے، اسی طرح یہ عالم بھی ان ذہنی ومعنوی عناصر سے یکسر خالی ہے، مغز وجسم مادی ہیں، اس لئے سائنس کے اصولوں کے مطابق ان کی حالتوں میں جو سلسلۂ علل قائم ہے، وہ بھی میکانکی (مشینی) ہونا چاہئے، لیکن متوازیت خود تسلیم کرتی ہے کہ ان مغزی حالتوں کے سلسلہ کے بالکل متوازی ایک اور سلسلہ جاری ہے، جس میں ارادہ، مقصد اور غایت روح روان کا کام دیتے ہیں، یہ دونوں سلسلے ایک میکانکی اور دوسرا غایاتی ساتھ ساتھ اور متوازی جارہے ہیں، گویا انسان مرکب ہے دو گھوڑوں سے جن میں ایک میکانکی ہے، اور دوسرا غایاتی، اور دونوں بھلے مانسوں کی طرح ایک رفتار سے اس انسانی گاڑی کو کھینچے لئے جارہے ہیں، یہ استدلال کون صحیح مانے!

(۴) نظریۂ کرداریت کی حالت نہایت پر لطف ہے، اس کے مطابق، شعور، تفکر، مفہوم اور معنی ایسے اسم ہیں، جن کا مسمّٰی نہیں، جو کچھ ہے وہ صرف کردار ہے، جو میکانکی (مشینی) اصولون کے مطابق جاری ہے، ارادہ، مقصد، غایت، اور مفہوم، بے حقیقت اوہام ہیں جن کا اس انسانی کرداری دنیا میں گذر نہیں، اس دعوی میں خرابی یہ ہے، کہ اگر یہ تصورات بالکل بے معنی ہیں اور معنی بالکل ایک غیر واقعی چیز ہے، تو کیا کرداریت کے مبلغ کے استدلال کو سمجھنے کی کوشش کرنا تضیع اوقات نہین ہے؟ جہاں بولنے والا خود ہی کہہ دے، کہ میری دنیا میں معنی عنقا چیز ہے تو پھر اس کے الفاظ میں کوئی شخص معنی تلاش کرے، اور اس جنس نایاب کو نہ پائے، تو مقرر بیچارے کا اس میں کیا قصور، ؟

بات یہ ہو کہ سائنس داں جب تک امورِ واقعہ کے بیان وتشریح اور ان کے قوانین کی تحقیق وجستجو میں مصروف ہوتا ہے، اس کا ایک ایک لفظ نہایت غور وخوض سے پڑھنے کے لائق ہوتا ہے؛

لیکن جب وہ اپنا خالص ذہنی اور علمی میدان چھوڑ کر مفکر کی حیثیت سے نظریہ گڑھنا شروع کرتا ہے، تو ان نظریوں کو صرف اسلئے مان نہ لینا چاہئے کہ فلاں سائنس داں نے انھیں اختراع کیا ہے، بلکہ پورے شد و مد سے اُن پر جرح کرنی چاہئے، سائنسدان بھی انسان ہی، جب انسان کسی دلپسند نظریہ کو صحیح ثابت کرنے کی ٹھان لیتا ہے، تو استدلال کے جوشِ جنوں میں وہ ایسی باتیں کہہ گذرتا ہے جن کی تائید کے لئے اس کے پاس کوئی سامان نہیں ہوتا، کرداریت اسی قماش کی ایک چیز ہے،

اب ہمیں مادیت کی اس ضمنی بحث کو چھوڑ کر اصل موضوع کی طرف لوٹنا چاہئے، کہ جسم و ذہن کا تعلق واقعی ہے، یا نہیں، اور اگر ہے، تو اسکی واقعیت اور نوعیت کے متعلق کیا کچھ کہا جاسکتا ہی علیت تفاعل اور متوازیت کا مناظرہ اسی مضمون سے متعلق تھا،

(۱۱) ایک شخص کوئی بات کہتا ہے مخاطب اس بات کو سمجھ لیتا ہے یہ سمجھنا کیا ہوتا ہے، اس سے مراد یہ ہوتی ہی، کہ جو خیالات بولنے والے کے دل میں تھے، وہی یا اُس جیسے خیالات سننے والے کے دل میں پیدا ہو گئے ہیں یعنی ایک کا مافی الضمیر دوسرے کا مافی الضمیر بن جاتا ہے، زبان اسی مقصد کے لئے بنی ہے، کہ جو کچھ میرے دل میں ہے وہی آپ کے دل میں اتار سکوں، ہر لفظ کا کچھ مطلب معنی یا مفہوم ہوتا ہے، بولنے والا ایسے الفاظ چنتا ہے، جو اس کے دلی خیالات کو سمیٹ لیں، اوران کی لفظی تصویر بنا دیں، جب مخاطب ان الفاظ کو سنتا ہے، تو وہ کہنے والے کے مفہوم کو سمجھ لیتا ہی، اگر انسان کی زندگی اور اس کے تمدن و تہذیب کی لمبی داستان کے بیان کے لئے ایک کلیدی لفظ ڈھونڈا جائے تو معنی سے بہتر لفظ شاید ہی مل سکے، مختلف زبانیں، کتبے، عمارتیں، آمد و رفت کے ذریعے اختراعات و ایجادات کیا ہیں، سب کسی نہ کسی شکل میں کسی نہ کسی شخص کے دل کے مفہوم و معنی کے اظہار و تشہیر کے ذریعے ہیں، جس نے معنی کے تصور کو نہ سمجھا، وہ انسانیت کو نہ سمجھا،

اب سوال یہ ہی کہ جب میرے ذہن میں کسی لفظ یا تصویر یا فقرے کا مفہوم یا اس کے معنی موجود

ہوتے ہیں، تو میرے مغز میں اُس ذہنی حالت کے متوازی کونسا مغزیہ کام کرتا ہے، اور کس طرح کام کرتا ہی؟ مثلاً میں کچھ دیکھتا ہوں تو ماہر عضویات فوراً کہہ دیتا ہی، کہ مغز کے پچھلے حصّہ کے فلاں فلاں ٹکڑے میں فلان قسم کی حرکات ہورہی ہیں، جب میں سنتا ہون یا بولتا ہون، یا کوئی ذائقہ محسوس کرتا ہون تو وہی عضوی ماہر مجھے ٹھیک ٹھیک بتا دیتا ہی، کہ فلان فلاں مغزی حصوں میں یہ یہ تغیرات اور حرکات ہورہی ہیں، لیکن جب میں بات کرتا ہون، اور عضوی ماہر کہتا ہی کہ فلاں مغزی حصّہ جو الفاظ کے لئے مخصوص ہی، مصروف کار ہی، تو وہ مجھے یہ نہیں بتاتا، کہ الفاظ کا مفہوم جو میرے ذہن میں ہے وہ مغز کے کس حصّہ کی اور کیسی حرکات کے ذریعہ سے ظاہر ہو رہا ہے، محسوسات (دیکھنا سننا سونگھنا وغیرہ) بھی نفسی حالتیں (یعنی ذہنیہ) ہیں، ان کی متوازی مغزی حالتوں (مغزیہ) کو ماہر عضویات فوراً بتا دیتا ہے لیکن جب ہم محسوسات سے اوپر کی ذہنی دنیا کی طرف جاتے ہیں، اور ان پیچیدہ اور اہم ترین ذہنی حالتوں کی متوازی مغزی حالتوں کے متعلق دریافت کرتے ہیں، تو عضوی ماہر خاموش ہو جاتا ہے یہی وجہ ہی کہ متوازیت کا حامی بھی جو ہر ذہنیہ کے لئے کسی مغزیہ کی موجودگی لازم سمجھتا ہے، چپ ہے،

مغز میں ان گنت مادی لیکن ذی حیات ذرات موجود ہیں، اب کیا ہر مغزی ذرہ کے متوازی کوئی خاص ذہنی ذراتی حالت بھی ہوتی ہے،؟ اگر ہوتی ہے تو کیسے،؟ پھر یہ مختلف ذہنی ذراتی حالتین کیونکر مل کر مرکب ذہنی حالت کی شکل پاتی ہیں،؟ ان سوالوں کا جواب بھی متوازیت کے پاس نہیں ہے،

یہ دو اعتراضات کہ معنی کی مغزی صورت کیا ہی؟ اور ہر مغزی ذرّے کی متوازیت ذہنی حالت ہوتی ہے، یا نہیں، اگر ہوتی ہے تو کیسے، اور اگر نہیں ہوتی، تو متوازیت کہاں گئی،؟ ایسے شدید ہیں کہ ان سے نہ صرف متوازیت کا بھانڈا پھوٹ جاتا ہے، بلکہ مادیت کی لاف زنی، اور مغز کے

بہت بڑے حصہ کے متعلق موجودہ سائنس کی لاعلمی بھی ظاہر ہو جاتی ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تفاعلیت کے پاس ان مشکلات کا حل موجود ہے، ہرگز نہیں، فرق صرف یہ ہے کہ تفاعلیت ان امور کے متعلق اپنی لاعلمی کا اقرار کرتی ہے، لیکن چونکہ وہ ذہن و مغز میں تفاعل و تعامل کی قائل ہے، اسلئے مغز کے طریق کار کے متعلق جو انکشافات بھی ظہور پذیر ہوں گے، وہ اس نظریہ کو تقویت ہی دیں گے، اس کی تنقیص نہ کریں گے، اس کے برعکس (جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں) متوازیت کے ضمنی اور منطقی نتائج اس قدر ناقابل حل و فہم ہیں، کہ ان سے خود متوازیت کا رد لازم آتا ہے،

(۳) تفاعلیت کا یہ امتیاز ایک اور طرح سے بھی ظاہر ہوتا ہے، مغز و ذہن کے تعلق کی بحث میں نفسی مختلف مذاہب میں بٹے ہوئے ہیں، لیکن جب وہ اس بحث کو چھوڑ کر حسیات اور ان کے محرکات جذبات اور ان کے ہیجی افعال، اور ان کے محرکات، اور ذہنیہ اور عصبیہ (مغزیہ) کا باہمی تعلق بیان کرتے ہیں، تو جو الفاظ، اور جو زبان بلا تکلف ان کی تصانیف میں استعمال ہوتی ہے، وہ تفاعلیت کی زبان ہے، مثلاً ہاتھ میں سوئی چبھی، اور درد محسوس ہوا کیوں؟ سوئی ہاتھ میں چبھی، اعصابی تار کا سرا (جو ہاتھ کی جلد میں ہے) متاثر ہوا، ایک اعصابی رو (جو بجلی کی طرح کی ہوتی ہے) حرام مغز میں سے ہوتی ہوئی مغز کے ایک خاص حصہ میں داخل ہوئی، وہاں اس رو کے پہونچنے پر چند خلیے[1] بموں کی طرح پھٹے، اور ہمیں درد (یعنی سوئی کے چبھنے کا نتیجہ) محسوس ہوا، اور یہ سب عمل آن کی آن میں ہوگیا، اب ترتیب دیکھئے ان عملوں کی، پہلے محرک (سوئی کا چبھنا) پھر اعصابی (مغزی) عمل اور پھر ذہنی حالت یہ تفاعلیت کی زبان ہے، متوازیت کی زبان نہیں، دوسری مثال لیجئے، میں چاہتا ہوں کہ اپنے ہاتھ سے قلم گرا دوں، اس کے بعد گرا دیتا ہوں، یعنی پہلے ایک ذہنیہ حالت تھی اس کے بعد ایک جسمیہ (مغزیہ) حالت ظاہر ہوئی، یہاں بھی الفاظ ذہن و مغز میں تفاعل

[1] Cells.

ظاہر کرتے ہیں، ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تفاعلی نقطۂ نظر ایسے بیانات میں لابدی ہی، متوازیت کی زبان میں روزمرہ کے حالات کا بیان قریبًا ناممکن ہی،

۱۲۔ متوازیت کا زور تمام تر اس بات پر صرف ہوتا ہی کہ حیوان اور انسان میں ذہنیہ اور مغزیہ سلسلے ایک دوسرے سے بالکل الگ ہوجاتے ہیں، اوپر ذکر ہوچکا کہ سائنسداں جسمی یا عصبی (مغزی) سلسلہ کو میکانکی (مشینی) سمجھتے ہیں، لیکن ذہنی سلسلہ میکانکی نہیں ہے، کیونکہ اس میں قدم قدم پر مقصد، ارادہ اور غایت کام کر رہے ہیں، اب یہ دو مختلف سلسلے یعنی ایک میکانکی، اور دوسرا غایاتی، ہرگز ہم آہنگ نہیں ہوسکتے، اور نہ ان میں ہر لحہ متوازیت ہی قائم رہ سکتی ہے، ایک کہہ رہا ہی کہ وہ حوادث زمانہ اور مظاہر قدرت محض طبعی حرکت کا نتیجہ ہیں، دوسرا کہتا ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ کسی غایت یا مقصد سے ہو رہا ہے، اور کسی نہ کسی کا ارادہ اس طبعی حرکت کا محرک ہے، ایسے دو سلسلوں کا (اگر دونوں کو بالکل صحیح مان بھی لیا جائے) ایک ہی ہستی کے اندر متوازی جاری رہنا کیونکر تسلیم کیا جاسکتا ہے، اٹھارہویں صدی کے مشہور جرمن مفکر لائبنٹز نے اس متوازیت کا حل یوں کیا تھا، کہ خدا نے ازل سے مادہ اور روح، یعنی میکانکی اور غایاتی سلسلوں کو دو گھڑیوں کی طرح ہم آہنگ کر دیا ہی اور اس ازلی چابی کی وجہ سے وہ متوازی جا رہے ہیں، حالانکہ ان کے طریقے مختلف، زبان مختلف اور چال مختلف ہے، مشکل کا یہ حل سائنسدان کے لئے کوئی آسانی پیدا نہیں کرتا، سائنس داں حوادث کو دیکھتا ہے، اور سائنس حادث معلولوں کی حادث علتوں سے توجیہ کرتی ہے، مانا کہ خدا نے ازل سے ان دو سلسلوں کو ہم آہنگ کر دیا، لیکن کیسے، ؟ جب تک اس کیسے کی مفصل توجیہ نہیں ہوتی مشکل کا حل نہیں ہوتا،

کیا اس سے یہ بہتر نہیں ہے، کہ ان دو سلسلوں کی نوعیت اور حقیقت کی بحث کو چھوڑ دیا جائے اور صرف اُس باہمی تعامل اور تفاعل کو بیان کیا جائے، جو امر واقعہ ہے، اور جس کا ہر شخص کو مشاہدہ ہے؟

Leibnitz

تفاعلیت یہی چاہتی ہے، اور یہ طریق کار نہ صرف صحیح علمی مواد کے جمع میں بیحد مفید ہوگا، بلکہ علمی دیانت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ اس منزل کو پہلے طے کیا جائے، پھر مابعد الطبیعیاتی نظریوں میں الجھا جائے، اگر میکانیت اور غائیت کی مابعد الطبیعیاتی بحث میں الجھنا ہی ہے، تو پھر کیوں نہ ہم اُس نظریہ کو زیادہ اہم سمجھ کر قبول کریں، جو ان دو میں سے زیادہ جامع ہے، ؟ مثلاً بعض مفکروں کی رائے یہ ہے، کہ غائیت سے میکانیت کی توجیہ ہو سکتی ہے لیکن میکانیت سے غائیت کی عقدہ کشائی نہیں ہوتی، اسلئے غائیت (اور تفاعلیت یہاں ہم آہنگ ہے) کا قبول علمی و منطقی لحاظ سے زیادہ صحیح ہے،

۱۳- تفاعلیت اصولاً سائنس کے کسی بنیادی قانون یا اوّلیہ کی خلاف ورزی نہیں کرتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مشاہدہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتی، اور نہ متوازیت کی طرح وہ کوئی ایسا نظریہ ہی اختراع کرتی، یا ایسا دعویٰ کرتی ہے، جس کے حق میں نہ مشاہدہ پیش کیا جا سکتا ہے، اور نہ کوئی صحیح دلیل، اس لئے طریق کار کی حیثیت سے تفاعلیت اپنے اندر ایسی وسعت رکھتی ہے، کہ بالکل مختلف الخیال مفکر بھی اس کے دائرے کے اندر رہ کر اپنی تحقیق جاری رکھ سکتے ہیں،

اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں، کہ متوازیت نفسی و عضوی تحقیق کے درمیان تقسیم کار کی غرض سے شروع ہوئی، مثلاً انسان ایک نہایت پیچیدہ ہستی ہے، نفسی کہتا ہے کہ میں اپنا وقت ذہنی حالات کی تحقیق میں صرف کروں گا، عضوی کہتا ہے کہ میں اسی انسان کی بدنی اور عصبی حیثیت کی تحقیق کرونگا، یہ تقسیم کار محض ایک منہاجی تدبیر کی حیثیت سے ہے، اس سے انسان کے جسم اور ذہن میں ایسا فرق مقصود نہ تھا، کہ دونوں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے الگ الگ تسلیم کرلئے جائیں، متوازیت کی بنیادی غلطی یہی ہے کہ اس نے ایک عارضی اور منہاجی تقسیم کار کو ابدی اور قطعی اہمیت دیدی ہے، ورنہ نظر انصاف سے اگر دیکھا جائے تو شاید ذہن کی ہر حالت جسم و مغز کی کسی حالت سے وابستہ ہوتی ہے، اور جسم کی اکثر حالتیں (اور کوئی تعجب نہیں، کہ شروع میں جسم کی تمام حالتیں) کسی نہ کسی نفسی یا ذہنی حالت سے وابستہ ہوتی

ہیں نفسی اپنی سہولت کے لئے بعض اوقات جسمی یا مغزی حالتوں کو نظر انداز کر دیتا ہی، اسی طرح عضویاتی اپنی سہولت کے لئے بعض اوقات یا اکثر اوقات ذہنی یا نفسی حالتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے، لیکن اس نظر اندازی سے ان حالتوں کی عدم واقفیت لازم نہیں آتی، مثلاً اگر کوئی شخص رنگوں کی تحقیق میں مصروف ہے تو وہ ان کے اقسام، ان کے باہمی تعلقات اور ان کی نوعیت و حقیقت پر اپنا وقت صرف کرتا ہے، وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہی، کہ جو رنگ بھی دنیا میں موجود ہے، وہ کسی سطح یا جگہ یا شے میں ہی، مثلاً کسی کپڑے یا پتے، پھول یا جانور یا کاغذ یا ہوا یا پانی یا کسی اور چیز میں ہے، رنگ کا وجود بغیر سطح و جگہ و شے کے ممکن نہیں، لیکن اس محقق نے اپنے لئے جو کام مخصوص کر لیا ہے، وہ صرف رنگ ہی، رنگ کے مقام سے اُسے کوئی غرض نہیں لیکن اس کا وہ انکاری بھی نہیں، البتہ اُسے صرف اس مقام سے دلچسپی نہیں ہے، یہی حالت جسم و نفس، یا مغز و ذہن کے تضاد کی ہے، یہ تضاد صرف علمی تحقیق و تجسس کی سہولت کی غرض سے قائم رکھا گیا ہے، ورنہ علمی حیثیت سے کوئی اس حقیقت کا انکار نہیں سکتا، کہ ایک ہی ہستی میں یہ دو حالتیں بیک وقت موجود ہیں،

متوازیت کے نظریہ کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو نفسی حیثیت سے ہمارے لئے ناممکن ہو جائے گا کہ انسانی عزم و ارادہ، انسانی خود اختیاری اور قوتِ تمیز و انتخاب کی صحیح توجیہ کر سکیں ہمیں ان نفسی حالتوں کا انکار کرنا پڑے گا، اور بعض مادیین نے (مثلاً کرداریت والوں نے) سچ مچ انکار کر دیا ہی، انہی نفسی حالتوں پر اخلاقیات اور تمام مدنی علوم کا انحصار ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص انسان کو ارادہ اور تمیز سے محروم سمجھتا ہے، وہ اُسے کسی اخلاقی کمزوری یا برتری کا ذمہ دار یا حامل بھی نہیں سمجھ سکتا علیت بلکہ اس الزام سے بری ہے، وہ انسان کی ہر حالت کو امر واقعہ سمجھ کر لیتی ہے، اور چونکہ ہم میں سے ہر ایک کا ذاتی مشاہدہ اور تجربہ گواہی دیتا ہے، کہ ہم مختلف راستوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں، مختلف چیزوں میں اپنی ضروریات اور خواہشات کے مطابق انتخاب کر سکتے ہیں، اور بدی اور نیکی کرتے وقت اپنے

آپ کو ذمہ دار محسوس کرتے ہیں، اس لئے اِس نظریہ کے مطابق احساس ذمہ داری اور اخلاقیات اور علوم مدنی، دونوں کی صحیح توجیہ ہوتی ہی اور معقولیت ثابت ہوتی ہی، (۱۴) اس بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ،

(۱) انسان ایک مختلف الحیثیات اور مرکب ہستی ہے، جس میں جسمیت بھی ہی اور نفسیت بھی (حیوان میں بھی یہ دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اگرچہ ادنیٰ درجہ پر)

(۲) یہ امر واقعہ ہے، کہ ان دو اہم حیثیتوں میں (جو خود بھی نہایت پیچیدہ ہیں) باہمی تعامل جاری ہے،

(۳) ان دو اہم حیثیتوں کی دو خاص صورتوں یعنی ذہن و مغز میں نہایت گہرا اور پیچیدہ تعلق ہی اور مشاہدہ بتاتا ہی کہ ایک کا دوسرے پر اثر ہوتا ہی، نظریہ تفاعلیت اس باہمی تعامل کو امر واقعہ مان کر ثابت کرتا ہی کہ اس اقرار سے کسی معلوم قانونِ قدرت کا (جو علمی دنیا میں محقق ہو) تناقض لازم نہیں آتا،

(۴) اس کے برعکس نظریہ متوازیت ذہن و مغز کے اس باہمی تعامل کو امر واقعہ نہیں بلکہ محض ایک غلطی یا غلط فہمی تصور کرتا ہی، اس نظریہ کا دعویٰ ہی کہ ذہنی اور مغزی حالتیں الگ الگ سلسلوں میں متوازی حیثیت سے جاری ہیں، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ نظریہ ہر لحاظ سے ناقص ہی اس سے معلوم اور محقق قوانین قدرت کی تنقیض بھی لازم آتی ہی، اور کوئی خاص فائدہ بھی اس سے حاصل نہیں ہوتا،

(۵) یہ بھی اوپر گذر چکا ہی کہ حیاتیات، نفسیات، اخلاقیات اور جملہ مدنی علوم ترقی نہیں کر سکتے، اگر ہم متوازیت کے نظریہ کو صحیح مان لیں، ان علوم کے لئے تفاعلیت کا نقطۂ نظر بہترین ہے،

۱۵۔ کیا تفاعلیت سے بہتر نظریہ ممکن نہیں؟

فصل نمبر ۱ میں ہم نے دو سوال سامنے رکھے تھے جسم و نفس سے مراد کیا ہی، اور ان کا باہمی تعلق کیسا ہے؟ متذکرہ بالا بحث تمام تر انہی دونوں سوالات سے متعلق تھی، یہاں صرف یہ عرض کرنا ہی کہ ان دو سوالات کا آخری، قطعی اور ناقابلِ تغیر جواب ابھی ممکن نہیں، فصل نمبر ۲ میں بتایا گیا تھا، کہ انسان مرکب ہے چھ قسم کے عملوں سے، طبیعی، کیمیاوی، حیاتی، نفسی، شعوری، اور روحانی، ان میں سے پہلے تین عملوں کو ہم نے خارجی یا جسمی کہا تھا، (اس

وجہ سے کہ ان کا ہر شخص مشاہدہ کرسکتا ہی) اور پچھلے تین عملوں کو داخلی یا ذہنی، یہ داخلی عمل بلا واسطہ اور مستقیم طور پر صرف اُس شخص کے مشاہدہ میں آسکتے ہیں، جس کے (ذہن کے) وہ عمل ہوں، دوسرے اشخاص کیلئے ان کا ادراک محض بالواسطہ ہوگا، خارجی عملوں سے انسان کا جسم بنتا ہی، اور داخلی سے اس کا ذہن یا نفس، جسم وذہن کا باہمی تعلق کیا ہے' اس سوال سے مراد صرف یہ ہونا چاہئے، کہ ان داخلی اور خارجی عملوں کا باہمی تعلق کیا ہے، یہ ہم نے دیکھ لیا ہی، کہ ان داخلی اور خارجی عملوں میں واقعی اور اہم تعلق ہے، لیکن اس سوال کا جواب ابھی ہماری پاس موجود نہیں ہے کہ یہ تعلق کس نوعیت کا ہی، اور کیسے جاری رہتا ہی، جدید سائنس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسے مادہ کہتے ہیں وہ محض قوت ہی، اور قوت کہتے ہیں کام کرنے کی قابلیت کو'

مادہ بحیثیت ایک جامد اٹل اور غیر متغیر چیز کے جو نفس اور ذہن کا نقیض سمجھی جاتی تھی، غیر حقیقی ہی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادہ کی جامد حالت اس کی ابتدائی حالت نہیں، بلکہ آخری حالت ہے، جسم زندہ ہے اور ذی حیات ہونے کی حیثیت سے اس میں ایسے عمل ہوتے ہیں، جو اس کے مردہ ہوجانے کی حالت میں (جبکہ وہ مادہ کی نسبتہً جامد حالت میں بدل جائے گا) ممکن نہیں، یہ حیات کیا چیز ہے جس کی وجہ سے مادہ جسم بنجاتا ہے اور جس کی غیر موجودگی سے جسم مادہ بن جاتا ہے، اور جس کی بعض حالتوں میں نفس و ذہن وشعور، روحانیت پیدا ہوجاتی ہے، اس سوال کا جواب ابھی سائنس کے پاس موجود نہیں ہے، یہاں صرف ایک بات کو ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہم میں سے کسی نے بھی اپنے 'نفس' کو 'جسم' کے بغیر نہیں دیکھا، اور اپنے 'جسم' کو 'نفس' کے بغیر نہیں دیکھا، ہم کیا ہیں، ؟ شخصیت اور شخصیت کو ہم محض سہولتِ مطالعہ کے لئے نفس اور جسم کی مبہم اور پیچیدہ حیثیتوں میں تحلیل کر دیتے ہیں،

معارف: علم نفس اور علم حیات کی ترقیاں جس حد تک بھی پہونچیں وہ جو کچھ جواب دیسکی ہیں وہ کیسے (کیف) کا ہی کیوں (علم) کا نہیں اور اس راز پر جو پردہ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَا اُوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلاً (کہدو کہ روح میرے پروردگار کے امر سے ہی اور (اے انسانو) تمکو علم نہیں بخشا گیا، مگر تھوڑا) کا پڑا ہی وہ اب تک نہ اُٹھا، اور نہ اٹھنے کی امید ہی،

فتوح السلاطین

از

سید صباح الدین عبد الرحمن (علیگ) رفیق دار المصنفین

(۵)

گجرات کی بغاوتیں گجرات کی بغاوتوں کا حال عصامی نے بہت ہی تفصیل سے لکھا ہے، اس کا بیان ہے کہ قتلغ خان کی معزولی کے دو برس بعد گجرات میں جو رنبال، قاضی جلال، جلال ابن لالہ اور جھلو افغان شاہی افسر مقبل کے ظلم و ستم سے عاجز ہو کر بر ودہ میں جمع ہوئے، اور اس سے انتقام لینے کی قسم کھائی، مقبل کو خبر ملی تو ان کی طرف فوج لیکر بڑھا، ہر تکیج؟ میں وہ مخالف فوج سے رزم آرا ہوا، مگر شکست کھا کر پٹن کے قلعہ میں پناہ لی، مذکورۂ بالا چاروں گجراتی امراء فاتح و کامران ہو کر کھنبائت پہنچے، اور وہاں کے شحنہ طغی کو اپنا مطیع بنایا، لیکن وہ ان سے برگشتہ ہو کر مقبل سے پٹن میں جا ملا، مگر گجراتی امراء کے ایک ساتھی مبارک نے اس قلعہ کو بھی فتح کر لیا، دو مہینہ کے بعد دو بار کا عالم عزیز خمار مالوہ سے لشکر لیکر ان کی سرکوبی کے لئے روانہ ہوا، مقبل نے بھی اس کا ساتھ دیا، گجراتیوں کے پاس صرف سات سو سوار، اور شاہی فوج میں چھ ہزار سوار تھے، جنگ شروع ہوئی، عصامی نے لڑائی کی تفصیل حسب معمول پورے رزمیہ انداز میں لکھی ہے، شاہی فوج پسپا ہو کر بھاگی، عزیز خمار زندہ گرفتار ہوا، اور مارا گیا، دوسرے روز یہ فوج (جس کو عصامی لشکر برودہ کہتا ہے) کنبھایت میں داخل ہوئی، لیکن وہاں کے باشندوں نے ان کی اطاعت کرنا پسند نہیں کیا، لشکر برودہ ان کی سرکوبی

میں مشغول تھا، کہ طغی ان کی مدد کو آگیا، پھر دونوں طرف سے تین چار مہینے تک کشت و خون جاری رہا،

برنی کی تفصیلات عصامی سے کچھ مختلف ہیں، اس نے ان بغاوتوں کو گجرات کی ایک غیر ملکی جماعت امیر صدگان کی طرف منسوب کیا ہے، یہ امیر شاید سو سواروں کے عہدہ دار ہوتے تھے، جو ضلع یا پرگنہ کا انتظام کیا کرتے تھے، یہ اصطلاح یحیٰی، فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی بکثرت استعمال کرتے ہیں، لیکن ابن بطوطہ اور عصامی نے اس کو کہیں استعمال نہیں کیا ہے، برنی یحیٰی اور فرشتہ وغیرہ قاضی جلال اور جور نبال وغیرہ کے نام نہیں لیتے ہیں، البتہ سفرنامہ ابن بطوطہ میں قاضی جلال اور جلول (شاید جھلو مراد ہو) کے نام مذکور ہیں،

بغاوت کے اسباب کے سلسلہ میں برنی نے لکھا ہے، کہ سلطان محمد تغلق کو خبر ملی، کہ قتلغ خاں کے کارکن شاہی آمدنی میں زیادہ تر غبن کر لیتے ہیں، تو اُس نے دکن کو چار شقوں (اضلاع) میں تقسیم کیا اور ہر شق ایک امیر کی نگرانی میں دیا، ایک شق میں ملک سرو فاندار، دوسرے میں مخلص الملک، تیسرے میں یوسف بغرا، چوتھے میں عزیز خمار کو مامور کیا، اور عماد الملک کو دیوگیر کا وزیر بنایا، ان میں سے ہر ایک کو ہدایت کی، کہ امیر صدگان کی ہر ممکن صورت سے سرکوبی کی جائے، کیونکہ اس کا خیال تھا، کہ فتنہ و فساد ان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، اس کے بعد قتلغ خان کو دہلی بلا لیا، اور عزیز خمار کو مالوہ کا حاکم بنا کر دھار بھیجا، دیوگیر میں قتلغ خاں کا بھائی نظام الدین جانشین ہوا، عزیز خمار دھار پہونچا، تو اس نے امیر صدگان کو ایک روز دعوت دی اور ان میں سے اسّی امراء کو اپنے محل کے سامنے قتل کرا دیا، یہ واقعہ ایسا نہ تھا، کہ اس جماعت کے لوگ خاموش رہتے، اسی کے بعد گجرات کا نائب وزیر ملک مقبل اپنے صوبہ کا خزانہ لیکر دہلی چلا، بروده اور دبھوی (صحیح لفظ ڈبھوئی ہے جو اب تک بروده سے اٹھارہ میل جنوب میں واقع ہے) کے بیچ میں اس نواح کے امیران صده نے مقبل پر حملہ کیا، اور اس کا تمام مال و اسباب لوٹ لیا، ملک مقبل نہروالہ واپس ہو گیا، امیران صده

میں بغاوت کی آگ ہر جگہ پھیل گئی، اور وہ اکٹھا ہو کر کنبھائت کی طرف بڑھے،

عصامی اور برنی کی کے مذکورۂ بالا بیانات میں اختلاف ہے، عصامی کے یہاں ملک مقبل کی تصویر زیادہ نمایان ہو، اس کا بیان ہو کہ ملک مقبل گجراتی امرا پر خود حملہ آور ہوا، وہ امیر صدگان کی جماعت کے امرا کے قتل کا بھی ذکر نہیں کرتا ہے، عزیز خمار اور امیر صدگان کی جنگ کا حال برنی نے صرف دو تین سطروں میں لکھ کر ختم کر دیا ہے، مگر عصامی نے پوری تفصیل سے بیان کیا ہو،

برنی رقمطراز ہے کہ سلطان محمد کو ان بغاوتوں کی خبر ملی، تو انتہائی غیظ و غضب میں دار الخلافت سے دکن روانہ ہوا، روانگی کے قبل گجرات کی نیابت شیخ علاؤ الدین اجودھنی کے لڑکے شیخ معز الدین کے سپرد کی، اور تین لاکھ تنکہ دیکر دو تین دن کے اندر ایک ہزار سوار مرتب کرنے کا حکم دیا، وہ کوچ کرکے سلطان پور پہونچا، جو دہلی سے پندرہ کوس پر واقع تھا، یہاں اس کو عزیز خمار کے پسپا ہونے اور مارے جانے کی خبر ملی، عصامی کا بیان ہو کہ سلطان محمد دہلی سے روانہ ہوا، تو اس کے مظالم سے فوج پریشان عاجز اور فاقہ مست ہو رہی تھی، اس لئے تیزی سے کوچ نہ کر سکی، آخر اس نے ناگور پہونچکر اعظم ملک کو بھروچ کی طرف روانہ کیا، اعظم ملک نے بھروچ کے قلعہ پر قبضہ کر لیا، تو باغیوں کی فوج نے قلعہ پر یلغار کیا، گو ان کے پاس کل سات سو سوار تھے، مگر جنگ شدت کی ہوئی، آخر شاہی فوج نے قلعہ سے باہر نکل کر لڑنا شروع کیا، باغیوں کا سردار جھلو مارا گیا، اور جو رنبال اور قاضی جلال فرار ہو کر ایک ہندو راجہ مانڈیو کے یہاں پناہ گزین ہوئے، مگر وہ ہمدرد ثابت نہ ہوا، بلکہ ان کے مال و اسباب کو لوٹ کر سلطان محمد کے حوالہ کر دینا چاہا،

برنی کی تفصیل میں تھوڑا سا فرق ہے وہ لکھتا ہے، کہ سلطان محمد سلطان پور سے کوچ کرکے نہروالہ کے پاس پہونچا، شیخ معز الدین کو نہروالہ بھیجکر خود ابو پہاڑی کی طرف بڑھا، جہاں سے بڑودہ اور ڈبھوی نزدیک تھے، یہاں سے باغیوں کی سرکوبی کے لئے فوج بھیجی، باغی مقابلہ کی تاب

نہ لا سکے اور شکست کھا کر دیوگیر کی طرف بھاگے، بادشاہ ابہو سے بھروچ آیا، اور مفرورین کے تعاقب میں نائب وزیر ممالک ملک مقبول کو دہلی کی فوج اور بھروچ کے امیران صدہ کے ساتھ بھیجا، ملک مقبول نربدا تک تعاقب کرتا ہوا گیا، اور باغیوں کی پوری سرکوبی کی، ان کے بعض ممتاز امرا (نام نہیں درج ہیں) سالیر اور مالیر کے حاکم مانڈیو (فرشتہ بکلانہ کا حاکم لکھاہے) کے یہاں جاکر پناہ گزیں ہوئے، ملک مقبول کچھ دنوں نربدا کے ساحل پر مقیم رہا، اور شاہی فرمان کے بموجب اپنے بھروچ کے ہمراہی امیران صدہ کو تہ تیغ کر دیا، جو قتل سے محفوظ رہے وہ دیوگیر بھاگ گئے،

اس کے بعد برنی کا بیان ہو کہ سلطان بھروچ میں مقیم رہا، بھروچ اور گجرات کی مالگذاری وصول کی، باغیوں کو اچھی طرح سزا دی، اور زین بندہ اور رکن تھانیسری کے منجھلے لڑکے کو دیوگیر کی بغاوت کے اسباب کی تفتیش کے لئے مقرر کیا، مگر یہ دونوں اپنی فتنہ پردازی اور شر انگیزی کے لئے مشہور تھے، اس لئے عام طور سے ان کی اس خدمت پر نفرت کا اظہار کیا گیا، اسی اثنا میں سلطان نے قتلغ خان کے بھائی نظام الدین کے پاس دو امیر (نام مذکور نہیں) بھیجکر فرمائش کی کہ بندرہ سو سوار اور ممتاز امیران صدہ اس کے پاس بھیجے جائیں، نظام الدین نے حکم کی تعمیل کی، مگر یہ دونوں امیر سوار اور امرا کو لئے جارہے تھے، کہ راستہ میں امیران صدہ نے بغاوت کی، اور دونوں کو قتل کر دیا اور دولت آباد واپس آکر نظام الدین کو قید اور تھانیسری کے لڑکے کو تہ تیغ کر دیا، اس کے بعد ایک امیر مخ افغان کو بادشاہ تسلیم کرکے مرہٹوں کی مملکت کو آپس میں تقسیم کر لیا، بردوہ اور ڈبہوئی کے امیران صدہ جو مانڈیو کے یہاں پناہ گزیں تھے، آکر ان سے ملے ان بغاوتوں کا حال سن کر سلطان محمد دیوگیر پہونچا، جہاں باغیوں نے اس کا مقابلہ کیا، لیکن ان کو شکست ہوئی، مخ افغان اپنے اہل وعیال کے ساتھ دہارگیر کے قلعہ میں جا چھپا، حسن گانگو، بدر کے باغی اور مخ افغان کے بھائی اپنے اپنے ملکوں کو فرار ہوئے، سلطان نے عماد الملک سرتیز سلطانی کو گلبرگہ روانہ کیا،

تاکہ وہ اس علاقہ پر قابض ہوجاتے، اور خود دیوگیر میں ٹھہرا، اسی اثنا میں گجرات میں طغی نے علم بغاوت بلند کیا، بادشاہ جلد گجرات کی طرف روانہ ہوگیا، اور اس بغاوت کو فرو کرنے میں مشغول تھا، کہ اس کو خبر ملی، کہ حسن گانگو نے سرتیز سے جنگ کرکے اس کو قتل کر دیا ہے، اور قوام الدین ملک جو بڑا ور ظہر الجیوش دیوگیر چھوڑ کر دھار میں پناہ گزین ہیں، اور حسن گانگو دیوگیر کا بادشاہ بنا بیٹھا ہے، سلطان پیچ وتاب کھا کر رہگیا،

عصامی نے ان واقعات کو برنی سے زیادہ تفصیل کیساتھ لکھا ہے، جو محض موازنہ کے لئے ذیل مین درج ہے،

شاہی فرمان کے بموجب عالم ملک نے ایک فوج احمد لاچین کی قیادت میں بادشاہ کے پاس بھیجی، اس فوج کے ساتھ کچھ امراء تھے، جن مین نورالدین اور اسمٰعیل نمایاں تھے، انھون نے اپنے کو خطرے میں محسوس کرکے راستہ میں بغاوت کی،[1] اور احمد لاچین قلتاش اور حسام کو تہ تیغ کرکے دولت آباد آئے، عالم ملک نے ان کا مقابلہ کیا، لیکن وہ زندہ گرفتار ہوگیا، اس کے بعد باغیون نے ستارہ کا محاصرہ کیا، اور فتح حاصل کی، نصرت و کامرانی کے نشہ سے مخمور ہوکر انھوں نے اسمٰعیل کو اپنا بادشاہ بنایا، اسمٰعیل حسن (یعنی حسن گانگو) کو بادشاہ بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ اس وقت ان سے دور دراز مقام پر تھا، اس لئے مصلحتہً اسمٰعیل کو بادشاہ بنالیا گیا، اور اس کا لقب ناصر الدین ہوا، نورالدین خواجۂ جہاں کے لقب سے سرفراز کیا گیا، اس بادشاہت کے اعلان کے بعد قاضی جلال اور مبارک مفتی جو راجہ مانڈیو کے یہاں پناہ گزین تھے، بلائے گئے، جلال کو قدر خان اور مبارک کو خان کا خطاب عطا کیا گیا،

دو مہینہ کے بعد نورالدین نے الغ خان اور بہرام افغان کو لیکر گلبرگہ کی طرف یلغار کی، گلبرگہ

---

[1] فرشتہ کا بیان ہے کہ یہ بغاوت درہ مانک   کے پاس ہوئی، جو بیچ اور دون کے درمیان واقع ہے،

مین ایک ہندو کھتری کندھرا نے مسلمانوں پر بڑے مظالم کئے تھے، نورالدین کے ایک ہی حملہ میں وہ پسپا ہوگیا، لیکن اوس نے کلیان کے حاکم جلال دوہنی سے مدد مانگی، اور وہ اس کی مدد کو کلیان سے روانہ ہوا جلال دوہنی کو راستہ میں روکنے کے لئے حسین ستیہ مامور ہوا، دونون میں جنگ ہوئی جلال دوہنی مارا گیا، اور حسین ستیہ فتحیاب ہوا،

ان واقعات سے متاثر ہوکر حسن نورالدین کی مدد کے لئے اپنی مملکت سے گلبرگہ کی طرف بڑھا، اسکو یغما کرتے ہوئے دیکھکر بدر اور سکر کے حاکموں نے بھی مدد پہونچائی، ناصرالدین بیحد خوش ہوا، اور حسن کو ظفرخان کے خطاب سے سرفراز کیا، گلبرگہ کے محاصرہ کی جنگ مین شدت پیدا کی گئی، اور جب یہ فتح ہونے کے قریب تھا، تو ناصرالدین نے اس فوج کے سردارون کو طلب کیا، انھون نے جانا پسند نہ کیا تو ظفرخان خود دولت آباد روانہ ہوا، اسی اثنا مین گلبرگہ کے حصار میں غلہ کی کمی ہوگئی، اور محصورین نے سپر ڈال دیا،

محمد بن تغلق اپنے شاہی حاکموں کی ہزیمت اور شکست سے پیچ وتاب کھاکر دیوگیر کی طرف روانہ ہوا، اور شاہی ہیو چکر اپنی فوج کو جنگ کے لئے ترتیب دیا، قلب مین تاتارخان، یسار مین مقبول، اور میمنہ مین خود بادشاہ کھڑا ہوا، ناصرالدین کے لشکر مین قلب میں اس کا لڑکا خضرخان، خان جہان حاتم خان وغیرہ، میمنہ مین قدرخان ومبارک خان، میسرہ مین ظفرخان اور حسام الدین مامور ہوئے عصامی نے جنگ کی تفصیل حسب معمول پورے رزمیہ انداز مین لکھی ہے، محمد تغلق کے ہاتھیون نے دشمنون کی فوج مین انتشار پیدا کردیا، اور وہ منتشر ہوکر فرار ہوگئی، ناصرالدین دیوگیر کے قلعہ مین آکر پناہ گزین ہوا، اسی اثنا مین گجرات مین طغی باغی ہوگیا، تغلق اس بغاوت کو خطرناک سمجھکر طغی کی سرکوبی کے لئے خود چلا، اور سرتیز کو گلبرگہ کی طرف روانہ کیا، دولت آباد مین تغلق کے ایک فوجی سردار جوہر نے وہان کے مسلمانون پر سخت مظالم کرکے ناصرالدین، خضرخان، خان جہان، تاتارخان، قدرخان، مبارک خان،

صفدر خان، بہار الدین حاجب، اور نصیر تغلقی کو گرفتار کر دیا،

ظفر خان آزاد رہا، اور اس نے دیوگیر سے مرج کی طرف کوچ کیا، یہاں پہونچکر اس نے فوج کو از سرِ نو ترتیب دینے کی کوشش کی، سکر کے فوجدار سکندر خان اور قیر خان نے اس کا ساتھ دیا، سرتیز گلبرگہ پہونچا، اور وہاں سے کوچ کرتا ہوا ظفر خان کے مقابلہ میں آیا، ظفر خان بھی اپنی فوج لیکر گوداوری کے پاس پہونچا، اور ایک فوج حسین کی سرکردگی میں بطور مقدمۃ الجیش بھیجی، حسین اور سرتیز کی فوجوں میں بمقام کھیڑہ مڈبھیڑ ہوئی، سرتیز نے مبارک کو حسین سے نبرد آزمائی کے لئے مقرر کیا، مگر وہ پسپا ہو کر بیر کی طرف فرار ہو گیا، مقدمۃ الجیش کی نصرت و کامرانی کی خبر پاکر ظفر خان کہتی ہو، ہوتا ہوا سندہتن پہونچا، یہاں سرتیز سے گھمسان لڑائی ہوئی، سرتیز مارا گیا، ظفر خان فتح یاب ہو کر دولت آباد پہونچا، اس کی آمد کی خبر سنتے ہی جوہر دھار کی طرف فرار ہو گیا، اور ظفر خان نے ناصر الدین کو قید سے آزاد کیا، ناصر الدین نے ظفر خان کی موجودگی میں پھر بادشاہ بننا پسند نہیں کیا، اور اس کے حق میں بادشاہت سے دست بردار ہو گیا،

ظفر خان عصامی کا ہیرو ہے اسلئے اس کی فتح و کامرانی جرأت و شجاعت اور آخر میں ناصر الدین کا اسکے حق میں بادشاہت سے دست بردار ہونے کو بہت ہی عقیدتمندانہ انداز میں لکھا ہے،

اسکے بعد عصامی نے سلطان علاؤالدین بہمنی کی حکومت کے واقعات لکھنے شروع کر دیے ہیں، وہ اس کا درباری شاعر تھا، لہذا اس عہد کے جتنے واقعات اس نے قلم بند کئے ہیں، وہ صحیح اور مستند ہیں، اور بعد کے مورخوں کے لئے شاید واحد اور معتبر ماخذ ہے، برہان مآثر میں واقعات کی ترتیب اور تفصیل بالکل اس سے ملتی جلتی ہے،

طغی کی بغاوت کے مختصر ذکر کے بعد فتوح السلاطین کے تاریخی واقعات ختم ہو جاتے ہیں، بغاوتوں کے سلسلہ میں عصامی نے ہانسی اور سرستی کے حاکم سید ابراہیم خریطہ دار اور کرہ کے حاکم

نظام ما ئیں ۳۷-۷۳۴ھ کی سرکشی کا حال نہیں لکھا ہے، خلیفہ بغداد کے یہاں سے خلعت کی آمد کا بھی وہ ذکر نہیں کرتا ہے، حالانکہ اس عہد کا یہ مشہور واقعہ ہے، اس نے محمد تغلق کی علمی سرپرستی، علمی فیاضی اور علمی تبحر کی طرف بھی مطلق اشارہ نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی شان میں ہمیشہ سخت اور برے الفاظ مثلاً ظالم، سفاک، خونریز، بیدادگر، بدخواہ دین، اور دون پرور وغیرہ استعمال کیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے،

شہنشاہ دون دوست بدخواہ دین | کہ یکسر بتافت از راہ دین
شد آزردہ از وے صغار و کبار | برو گشتہ جائز خروج دیار
شریعت رضا داد در خون او | طبیعت فسردہ ز افسون او
بخونش روان گشتہ حکم قضاۃ | قضا بستہ بر وے طریق نجاۃ
ز آئین اسلام سر تافتہ | ابا زمرۂ کفر دریافتہ
برانداختہ رسم بانگ نماز | شب و روز از و اہل دین در گداز
جماعت الجمعہ در انداختہ | ابا ہندواں ہولی باختہ
ابا جوگیاں گشتہ خلوت گرا | بدل راہ کفار را دادہ جا
برو متفق مفتی کم شدہ | وگر خود شدہ نیز ملزم شدہ
نفیر از جفایش بہر کشورے | برو حرب جائز بہر محضرے
ہماں شاہ خونخوار ناپاک کیش | شنیدم کہ در آخر ملک خویش
بسے فوج برگشتہ گاں را شکست | بسے صاحب چترش آمد بدست
ہمی کرد ضحاک را اتباع | ہم آخر بر آئین اہل خداع

مگر ظاہر ہے کہ یہ اشعار عصامی کی عصبیت اور جذبات کی شدت اور مبالغہ آمیز طرز بیان کا نتیجہ ہیں، ورنہ تاریخی حقائق کی روشنی میں محمد تغلق کی تصویر اتنی تاریک اور نفرت انگیز نہیں جتنی کہ عصامی

نے دکھانے کی کوشش کی ہے،

اس طویل خامہ فرسائی سے اندازہ ہوا ہوگا، کہ فتوح السلاطین میں تاریخی حیثیت سے مفید اور نئی معلومات بھی ہیں، اور کچھ فروگذاشتیں غیر معتبر اور مبالغہ آمیز واقعات بھی مجموعی طور سے شاہان دہلی کے حالات کے متعلق تاریخی لٹریچر میں ایک نیا اضافہ ہے، جو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، یہ کتاب اور بھی زیادہ مفید ہو سکتی تھی، اگر اس کے لائق اڈیٹر محنت و کاوش سے اڈٹ کرکے اس پر ناقدانہ حواشی اور تشریحات تحریر کرتے، مگر اڈیٹر مذکور کو اسکی اشاعت میں اتنی عجلت تھی، کہ اس کام کو انجام نہ دے سکے گو اس کتاب کا ایک علٰحدہ ضمیمہ اور انگریزی ترجمہ شائع کرنے کا وعدہ کیا ہے، اس کا انگریزی ترجمہ تو شاید سیر حاصل نہ ہو، البتہ اگر ضمیمہ میں عمیق مطالعہ اور نقد و تبصرہ کے ساتھ اس کتاب کی تاریخی فروگذاشتوں اور غلطیوں کو درست کرنے کی کوشش کی گئی، تو اس کتاب سے دلچسپی لینے والے اصحاب کی بہت سی مشکلیں رفع ہو جائیں گی،

فتوح السلاطین کی ادبی حیثیت

فتوح السلاطین نہ صرف تاریخی نقطۂ نظر سے قابلِ التفات ہے، بلکہ ادبی حیثیت سے اپنے عہد کی ایک بلند پایہ تصنیف ہے، اس میں سلاطین ہند کی فتوحات کی رزمیہ داستان شروع سے آخر تک بحرِ متقارب میں لکھی گئی ہے، اس کے مصنف کا اصلی کمال یہ ہے کہ وہ میدان جنگ کی معرکہ آرائی، فوجی سرداروں کی نبرد آزمائی، لشکروں کی صف آرائی کی بہت ہی جیتی جاگتی تصویر کھینچتا ہے، اس سلسلہ میں اس کے بیان کا زور، تحریر کی قوت اور رزمیہ شاعری کا اثر کہیں پر ختم ہونے نہیں پاتا، بلکہ ہر جگہ یکساں طور پر قائم رہتا ہے، جو شاعری پر اسکی اعلیٰ قدرت کی دلیل ہے، چنانچہ فتوح السلاطین کو ہندوستانی فارسی کی رزمیہ شاعری کی پہلی مثال اور عصامی کو ہندوستان کے فارسی شعراء میں قابلِ قدر رزمیہ شاعر کہا جا سکتا ہے،

عصامی نے ایک دو موقع پر عشقیہ مضامین بھی لکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے،

کہ وہ عشق و محبت کے رموز و نکات سے بالکل ناواقف ہے، اس لئے وہ ان کے سچے جذبات کی ترجمانی کرنے کے بجائے سادے طریقے پر صرف ان کی اداؤں اور واردانوں کو بیان کر دیتا ہے، جو محض واقعہ نگاری ہو جاتی ہے، مثلاً خضر خان اور دول رانی کی محبت کے سلسلہ میں جذبات عشق کی جان گدازی اور جانسوزی کی شدت بیان کرنے کے بجائے وہ عشق ہی پر ایک حکیمانہ وعظ شروع کر دیتا ہے، اسی سلسلہ میں لیلیٰ و مجنون کے عشق کا بھی حال لکھا ہے، لیکن اس میں کچھ ایسی بے سروپا باتیں لکھدی ہیں، کہ ان کے عشق کے بیان میں کوئی تاثیر پیدا نہیں ہو سکی ہے،

فتوح السلاطین کی سب سے نمایان خوبی اسکی زبان ہے، شاعر نے شروع سے آخر تک ایک ہی قسم کی زبان اختیار کی ہے، اور کہیں مغلق ثقیل اور نامانوس الفاظ کے استعمال سے اپنے طرز ادا کی خوبی کو مجروح نہیں کیا ہے، اس عہد کے دو ممتاز شاعر اور ہیں، امیر خسرو اور بدر چاچ، ان دونوں سے عصامی کا کوئی مقابلہ نہیں، لیکن الفاظ کی جتنی سادگی اور شستگی عصامی کے یہاں ہے، وہ اسکے معاصرین کے یہان نہیں ہے، اس کے طرز بیان میں کہیں آورد اور تصنع نہیں ہے، اور نہ کہین تشبیہات واستعارات سے معانی و مطالب میں پیچیدگی پیدا ہوئی ہے، زیادہ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ عصامی نے ہزارون اشعار کہے اور ہندوستان کے واقعات بیان کئے، لیکن ہندی الفاظ، محاورات اور مصطلحات کہیں نہیں استعمال کئے ہیں، حالانکہ اسی عہد میں برنی اور خسرو اپنی زبان میں بھاشا کے الفاظ قبول کر رہے تھے،

"ریاضِ رضوان"

از

شاہ معین الدین احمد ندوی

(۲)

تخیل کی رنگینی اور بیان کی شوخی، تخیل کی رنگینی اور بیان کی شوخی شاعری کے عارضِ زیبا کا گلگونہ ہے بغیر اسکے شاعری کا رنگ نہیں نکھرتا، لیکن اسکے لئے بڑے ذوقِ سلیم کی ضرورت ہے، ورنہ اس کا رنگ پھوٹ کر شاعری کے پاک دامن کو داغدار بنا دیتا ہے، جناب ریاض اس دور کے شاعر تھے، جب غیر معتدل رنگینی اور شوخی ہی کمال شاعری تھا، اس لئے ان کے کلام میں تخیل اور طرزِ ادا کی رنگینی اور شوخی کی اتنی بے اعتدالی ہے، کہ اس کی حد پستی و ابتذال تک پہنچ جاتی ہے، لیکن یہ انکے کلام کا نقص نہیں ہے، بلکہ اس دور کے مذاقِ شاعری کا لازمی نتیجہ ہے، لیکن خوشگوار رنگینی کی جو مثالیں ہیں، وہ تخیل کی لطافت، بیان کے لطف اور زبان کی نفاست اور چھلکے پن کے بہترین نمونے ہیں، بعض مثالیں ملاحظہ ہوں،

وہ گل اندام ہو تم ٹوٹتے ہیں تم پہ
تم جدھر جاتے ادھر شورِ عنادل ہوتا

حنا ہاتھوں میں ہونٹوں پہ تبسم گدگدی دل میں
وہ آئے پھول برسا تی مری پھولوں کی محفل میں

پھولوں کا زیور آج کھلا ان پر اس قدر
تصویر بن گئے ہیں عروسِ بہار کی

ابھی تو خون بسمل کچھ یوں ہی سا رنگ لایا ہے
شفق پھولی نظر آتی ہے یا رب کوئے قاتل میں

انگڑائی لیکے اور بھی سوئے وہ چین سے — پھولوں کی پنکھیاں جو نسیم آکے جھل گئی

ترے نازک سے چہرے پر جہاں رنگِ عتاب آیا — صباحت رُخ کی بول اٹھی کہ رُخ زیرِ نقاب آیا

چلے آتے ہیں خوش خوش کس کے گھر سے — وہ ہنستے کھیلتے بادِ سحر سے

نہ شرماؤ سکھاؤ شوخیاں ہم سن ہیں کم سن ہیں — ذرا یہ منہ بندھی کلیاں ہنسیں بولیں عنادل سے

کسے بتائے کوئی خونِ آرزو کیا ہے — انھیں یہ ضد ہے کہ دیکھیں گے رنگ وہ کیا ہے

سر تربت نہ سنبھلے گر پڑے پھول — ہیں شرمندہ ہوں دستِ نازنین سے

ابھی نہین ہین آپ کی محشر خرامیان — دنیا کو اس طرح تہ و بالا نہ کیجئے

وہ پوچھتے ہین آنسو کیا دستِ حنائی سے — یہ آگ بجھانا ہے یا آگ لگانا ہے،

کبھی آنچل اُڑے اُن کے کبھی زلفین بکھرین — وہ پریشان ہوئے بادِ سحر سے کیا کیا

نشہ میں جھکی پڑتی ہیں یوں ہی تری آنکھیں — چھیڑون سے مری اور بڑھا بوجھ حیا کا

باطنی کیفیتیں شوخی و رنگینی شاعری کے ظاہری خط و خال کا سنگار ہے، لیکن اس کی روح باطنی کیفیتیں ہیں، تخیل کی رنگینی سے شاعری میں لطف تو ضرور پیدا ہوتا ہے، لیکن اس میں بلندی اور تاثیر نہیں آتی، اس کے لئے دل کی جراحت درکار ہے، کہ دل کا ساز اسی مضراب سے بیدار ہوتا ہے، بغیر لذتِ الم کے دل کیفیت سے محروم رہتا ہے، زندگی کی دائمی خوشگواری اور خوش عیشی دل کو مردہ اور روح کو پژمردہ کر دیتی ہے، روح کی کھیتی خونِ آرزو سے لہلہاتی ہے، ع، برق گرتی ہے، تو یہ نخل ہرا ہوتا ہے،

ریاض طربیہ شاعر ہیں، بزمِ رنداں میں ساغر کے تبسم اور صراحی کے قہقہوں کے سوا سوزِ دل اور زندگی کی گہرائیوں پر غور و فکر کا گذر کہاں اسلئے ان کی شاعری میں خیالات کی بلندی، گہرائی، اور باطنی کیفیتوں کی بڑی کمی ہے، اس سے میری مراد نالہ و شیون اور مرثیہ و ماتم نہیں ہے بلکہ

بلکہ دل کی وہ چوٹ ہے جس سے چشمِ دل وا، اور روح بیدار ہوتی ہے،

لیکن شاعری دل کے جذبات و خیالات کا عکس ہے، اور ہر انسان کو دنیا کے مختلف نشیب و فراز سے گذرنا پڑتا ہے، پھولوں کی سیج بھی کانٹوں کی کھٹک سے خالی نہیں، شراب کے کیف و سرور کے بعد خمار کا خمیازہ بھی ضروری ہے، حضرت ریاض انسان تھے، ان پر بھی مختلف کیفیتیں طاری ہوتی تھیں، اس لئے ان کی شاعری اس جنسِ گرانمایہ سے بالکل خالی نہیں ہے، اور مے خوشگوار کے چھلکتے ہوئے جام میں کبھی کبھی دو چار گھونٹ تلخ بھی ملجاتے ہیں، گو ریاض کا یہ اصل رنگ نہیں ہے، بلکہ ان کے مذاق کے بالکل ضد ہے، لیکن وہ حقیقی شاعر تھے، اس لئے جس رنگ کی طرف بھی متوجہ ہوجاتے تھے، خوب کہتے تھے، ان کے اس رنگ کے اشعار میں میر کی روح بولتی ہے،

پوچھا کسی نے حال کہ آنسو ٹپک پڑے
رونا مجھے ہے گریۂ بے اختیار کیا،

اب سوے آسماں نہیں اٹھتا
اپنے دستِ دعا کو روتے ہیں

یادِ ایام و جام باقی ہے،
مے کہاں مے کا وہ سرور کہاں

مدت ہوئی رسائی قسمت کو رو چکے
وہ سنگِ در کہاں یہ ہماری جبیں کہاں

نہ شگوفہ نہ گل نہ رنگِ بہار
اب تو وحشت کا گھر چمن بھی ہوا

صدقے ترے صیاد یہ باتیں تھیں چمن تک
کچھ فکرِ بہار اب ہے نہ کچھ فکرِ خزاں آب

وہ نخل نہ وہ باغ نہ وہ شاخِ نشیمن
اے اہلِ چمن چھوٹ کر اب جائیں کہاں آب

لہو بھی تو آنکھوں سے آنے لگا ہے
ان آنکھوں کو اشکوں سے نم کرتے کرتے

اب دل ہے ریاض اور نہ دل کی وہ تمنا
منجدھار میں ہم کشتیِ امید ڈبو آئے

سوکھے ہوئے مرجھائے ہوئے پھول لحد پر
آجاتے ہیں وہ، پر کبھی اڑ کے ہوا میں

ہم تھک کے گرے گر کے اُٹھے اُٹھ کے چلے بھی
تجھ پر اثر اے دوریٔ منزل نہیں ہوتا

دلِ وارفتہ بھی پہلو سے گیا وائے نصیب
نہ رہا کوئی شریک اب غمِ تنہائی کا،

خیالِ یار کے صدقے خیالِ یار ہی ہوگا
تسلی مجھ کو دینے کوئی وقتِ اضطراب آیا

ریاض احساس ہی مجھ کو نہیں ہے
یہ فصلِ گل ہے یا فصلِ خزاں ہے،

تمنائیں بہت ہیں وقت کم ہے،
کسے دیکھوں نگاہِ واپسیں سے

وہ دل ہی نہیں اے ہجومِ تمنا
جدا ہو گیا ہے جرس کارواں سے

دن رات وہی ہیں مگر اللہ رے تغیر
خلوت میں بھی شغلِ مے و مینا نہیں ہوتا

نقش چھوڑے ہوئے تیرے نہیں دیکھے جاتے
عمر رفتہ نہ مرے دل میں تری یاد رہے

نشیمن میں گذرے کئی موسمِ گل
قفس میں جو ٹوٹے تھے وہ پر نہ نکلے

خون تیرے ساتھ تیری آرزوئیں بھی ہوئیں
اے دلِ مرحوم تیرا حادثہ جانکاہ ہے

شمع افسردہ بجھتی ہے، سونی محفل ہوتی ہے
حسرت بیٹھی دل میں اب میری جان توڑتی ہے

لگی آگ میرے جگر میں یوں نہ لگے کسی کے بھی گھر کو یوں
نہ تو لو اٹھی نہ چمک ہوئی نہ شرارے نہ دھواں اٹھا

مٹا ہوں میں مجھ میں کیا رہا ہے حزیں کو تو کیا ستا رہا ہے
نوائے مغنی جو گا رہا ہے تو رہ رہا ہے رباب میرا

بیانِ حقیقت | جیسا کہ میں نے اوپر لکھا ہے عاشقانہ، اور رندانہ اشعار میں سلوک و معرفت کے اسرار تلاش کرنا کچھ خوش مذاقی نہیں ہے، اس وقت تک اشعار کے ظاہری معنی ہی لینے چاہئیں، جب تک الفاظ یا شعر کا جلال و اثر خود باطنی معنی کی شہادت نہ دے، اس میں عموماً بڑی بے اعتدالی برتی جاتی ہے، معنی پرستوں کو مجاز میں بھی حقیقت کا جلوہ نظر آتا ہے، اور ظاہر بین نگاہوں سے حسنِ حقیقت بھی مستور رہتا ہے، جس طرح عاشقانہ اشعار میں تصوف کے معنی پنہانا مضحکہ انگیز ہے، اسی طرح یکسر اس سے انکار بھی کچھ کم بدمذاقی نہیں ہے، جب تسلیم ہے کہ شاعری جذبات کا آئینہ ہے، تو ہر انسان میں سفلی جذبات کے ساتھ

کبھی کبھی علوی جذبات بھی پیدا ہوتے ہیں، کیسا ہی رند شاہد باز کیوں نہ ہو اسکی روح کبھی نہ کبھی عارضی طور سے سہی اصل مرکز کی طرف ضرور متوجہ ہوتی ہے، اور وہ اپنی ہوسناکی کی داستان کی طرح اس کیفیت کو بھی اپنی زبان مین ادا کر دیتا ہی، یہ ضروری نہین کہ کہنے والا صوفی یا اہلِ دل ہی ہو، نظیر اکبر آبادی ناسخ، آتش اور داغ کا کلام بھی ایسے اشعار سے خالی نہیں،

نفس شاعری کی عظمت و بلندی کے نقطۂ نظر سے صوفیانہ تخیل شاعری کی روح ہی، یہ ضروری نہیں کہ ہر شعر میں تصوف کا کوئی نکتہ ہو، لیکن مجموعی حیثیت سے کلام بادۂ عرفاں سے خالی نہ ہونا چاہئے، ورنہ وہ ایک نشۂ بے کیف ہوگا، عارفانہ تخیل سے کلام سدرۃ المنتہیٰ تک پہونچ جاتا ہی، اردو شعرا میں خواجہ میر درد، اثر، غالب اور دوسرے بعض اکابر شعراء کے کلام کی گرمی، اثر و کیف اسی وادی ایمن کی شرر باریوں کا نتیجہ ہے، اس مرد سالک کی بعض باطنی کیفیتیں اور وارداتیں ملاحظہ ہوں،

تعین سے منزہ شوخیاں ہیں ان کے جلوہ کی
ہماری وسعتِ دل میں بنا ہے لامکاں رکھدی

کتنے کیسے ملے رستے میں کئی طور ملے
ان مقامات سے لیکن وہ بہت دور ملے

تیرے نظارہ نے مجھ کو نہ کہیں کا رکھا
جلوۂ یار کہاں تونے کیا گم مجھ کو،

بیخودی گم گشتگی سکر و تحیر محویت
کچھ مقامات اور بھی پڑتے ہیں مینائی کے بعد

یہ ہوا ہے خدا خدا کر کے
رات دن بیخودی سی رہتی ہے،

خلوت گہِ دل میں تم چپکے سے جو آجاتے
پردہ میں سویدا کے کیا جانئے کیا ہوتا

نہیں ہی اور کوئی دوسرا سری دل میں
ارے تو ہے تیری تمنا نہیں ہے،

چشم و دل ہیں مقامات خلوت کے
آڑ پردے پڑے ہیں غفلت کے

حضرت مجذوب فرماتے ہیں،

ہر تمنا دل سے رخصت ہوگئی
اب تو آجا اب تو خلوت ہوگئی،

فلک تک لے گئی آہ رسا مجھکو یہ کہہ کر ۔ اب انکا بام آتا ہے اب انکا بام آتا ہے

اٹھانے نہیں دیتے سر مجھ کو سجدے ۔ کہاں جائیں اٹھ کر ترے آستان سے

خاک کسکی ہے، یہ نقش پا کس کے ہیں ۔ ناتوان ہم سے جو گرتے ہیں تو سو جاتے ہیں

طور سے پہلے بھی دیکھا ہے تجھے ۔ کان ہیں کچھ آشنا آواز سے

تو درون خانہ بیرون در تو ہزاروں پردوں میں جلوہ گر ۔ ارے او حقیقت پردہ در تری شوخیاں ہیں مجاز میں

تری سجدے میں وہ مزا ملا کہ تڑپ کے سینہ میں آرہا ۔ کوئی داغ ہے کہ ہے دل مرا یہ مری جبین نیاز میں

کلام ریاض کے عیوب اور اس کی بے اعتدالیاں

اوپر جو کچھ دکھایا گیا، وہ کلام ریاض کے محاسن اور اس کا دلکش رخ تھا تنقیدنگاری کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے عیوب پر بھی سرسری نظر ڈال لیجائے، اس سے مراد فنی خامیاں نہیں ہیں، اس لحاظ سے ان کا کلام منزہ عن الخطا ہے، وہ اس دور کے استاد کامل تھے، ان کے کسی شعر میں اس نوع کی کوئی خامی نہیں دکھائی جا سکتی، بلکہ اس سے مراد تخیل و طرز ادا کی بے اعتدالی اور اس دور کی شاعری کے دوسرے نقائص ہیں،

ریاض کمال فن کے ساتھ خوش مذاق بھی تھے لیکن جس دور اور جس اسکول کے وہ شاعر تھے، اس میں تخیل کا ابتذال، جذبات کی عریانی، معاملہ بندی، خارجی اوصاف کی مصوری، الفاظ کی رکاکت، صنائع لفظی اور اس قبیل کی دوسری باتیں شاعری کے حقیقی اجزاء و عناصر بلکہ کمال شاعری سمجھی جاتی تھیں، اس لئے ریاض خوش مذاقی کے باوجود ان عیوب سے اپنا دامن نہ بچا سکے، اور کم و بیش ان سب کی مثالیں ان کے کلام میں موجود ہیں، اور تخیل اور جذبات کی تو ایسی عریاں تصویریں ہیں، کہ انھیں جلوت کیا خلوت میں بھی دیکھنا مشکل ہے لیکن تھے وہ خوش مذاق، اس لئے دور آخر کی لکھنؤ کی شاعری کی طرح ان کا کلام پھیکا اور بدمزہ نہیں ہونے پایا ہے اور ان خامیوں کے باوجود ان کا قدم شاعری کی دائرہ سے باہر نہیں نکلا ہے، وہ پھکڑ بھی بکتے ہیں تو اس رنگین نوائی کے ساتھ کہ سننے والا

ناگواری کیساتھ ساتھ لطف اندوز بھی ہوتا ہی،

بہرحال اگرچہ یہ ایک ناخوشگوار فرض ہی اور ان کی شاعری کا لطیف و دلکش رُخ دکھانے کے بعد تاریک پہلو دکھاتے ہوئے تکلیف ہوتی ہی، لیکن اگر اسے قلم انداز کر دیا جائے تو ان کے کلام کا ایک رُخ نگاہوں سے مخفی رہ جائے گا، ان کی شاعری کا یہ رُخ اتنا غیر معتدل ہی کہ اسکی ستھری سی ستھری مثال بھی غالبًا سنجیدہ طبائع پر بار ہوگی، بہرحال اس بدمنظر رُخ کی بھی ایک جھلک دیکھ لیجائے،

تخیل کی پستی اور ابتذال انکے کلام میں تخیل کی پستی اور ابتذال کی بکثرت مثالیں ہیں نمونتہً صرف چند مثالیں پیش کیجاتی ہیں

سو رہتے ہو روتے نہیں اب جان کو اسکی — اب غیر کے گھر رات کو ماتم نہیں ہوتا

پاپوش ان حسینوں کی آتی ہی مرے گھر — ان کی نظر میں کچھ میری اوقات بھی تو ہو

دعوت تھی رقیب کی میرے گھر — جوتی میں دال کیا بٹی ہے،

بے طرح ٹوٹتے ہیں دیکھتے ہی دور سے — تم نے اچھا سگِ درباں کو لگا رکھا ہی

ملجائے جس کسی کو وہی لالوں لال ہی — کیا چیز ان حسینوں کے منہ کا اُگال ہی

ہم کو مل جائیں تو آجائے مزا — اچھے معشوق اور سستے دام کے

لیلیٰ پکاری جامے سے باہر ہوا جو قیس — یہ بے حجابیاں مرے محمل کے سامنے

برابر میری تربت کے کیا ہی دفن دشمن کو — یہ اچھا میرے حصہ میں جہنم کا عذاب آیا

بوسہ لینے میں یہ سمجھے ہم گلوری ہے دبی — گالیاں لاکھوں بھری تھیں پھولے گال میں

وہ شب کا خواب ہم کو یاد آئے — تمہاری بات کہہ دینگے تم ہی سے

معاملہ بندی اور خارجی مصوری معاملہ بندی اور خارجی اوصاف کی مصوری کی مثالیں اس سے بھی زیادہ عریاں ہیں ناظرین انھیں بھی سن لیں،

مسکی ہوئی محرم ہے کوئی آنکھ نہ ڈالے آنچل سے چھپالے ارے آنچل سے چھپالے

آنچل ڈھلا رہا مرے مست شباب کا اوڑھا گیا کبھی نہ ڈوپٹہ سنبھال کے

جو مجھ کو گد گدائے وہ ...... کسی کا ہے جو تجھ کو گد گدائے وہ میری نگاہ ہے

جو گونج ابھی پاؤں میں جھنجھلا کے بولے لگے پیار کو آگ ابھی کان جاتا،

کہنا کسی کا ہائے وہ جھنجھلا کے ناز سے کمبخت ہاتھ چھوڑ کوئی دیکھتا نہ ہو

تھی آج ہاتھ پاؤں میں مہندی لگی ہوئی موقع بہت بُرا یہ تری بے کسی کا تھا

مرے ہاتھ سے پہننا انھیں اور بار ہوتا کمر اور بھی لچکتی جو گلے میں ہار ہوتا

اڑی ہیکل کو چوم لے گی وہ چیز جو کچھ اٹھی اٹھی ہے

انکے آنچل میں ادا بن کر قیامت چھپ گئی وہ میری جانی ہوئی وہ میری پہچانی ہوئی

اس طرح کہ گھنگرو کوئی چھاگل کا نہ بولے جب چھم سے چلیں گود میں چپکے سے اٹھالے

ڈر ہے نہ ڈوپٹہ کہیں سینہ سے سرک جائے پنکھا بھی ہمیں پاس سے جھلنے نہیں دیتے

کہتے ہیں جان پڑ گئی آفت میں روز وصل دل دل کے رکھدیا مجھے اچھا یہ پیار ہے

چھپا کر دل کو تم نے رکھ لیا نازک سے محرم میں بہت نازک ہے شیشہ جس نے کھائی چوٹ پتھر کی

جوانی بھی ہوا کرتی ہے دیوانی مثل سچ ہے وہ برساتے ہوئے چلتے ہیں پتھر اپنے ...... سے

یہ بت ہاتھ آئیں تو ہیں نرم و نازک ٹٹولا جوان کو تو پتھر کے نکلے،

یہ اس رنگ کے مہذب سے مہذب اشعار کی مثالیں ہیں،

رعایت لفظی و معنوی لفظی و معنوی رعایت لکھنؤ کے شعراء کی خاص خصوصیت تھی، وہ اس دھن میں شاعری کی مٹی پلید کر دیتے تھے، ان کی شاعری الفاظ کا گورکھ دھندا ہو کر رہ گئی تھی، ریاض کے یہاں بھی اس کی مثالیں ہیں، لیکن ان کی خوش مذاقی ان کا قدم شاعری کے دائرہ سے باہر نہیں نکلنے دیتی

چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

دامن کے بدلہ دل کو وہ چوٹی میں دیں جگہ | اب عرش پر تو ان سے چڑھایا نہ جائے گا،

پاؤں کا آگے بڑھانا مجھ کو دو بھر ہو گیا | دیکھ کر سر پر سبو واعظ میرے سر ہو گیا

سرِ تربت بھی گھوڑے پہ ہوا کے وہ سوار آئے | قیامت ہم عناں آئی نہ دشمن ہم رکاب آیا

گالیاں دیں نامہ بر کو تلخ تلخ | حرف بوسہ زہر تھا پیغام میں

مرا پانی بھریں یہ بجلیاں کالی گھٹا والی | جو دیں کانوں کی اپنے لعل ڈال بجلیاں مجھکو

مسی مل کے منہ آ رہی ہیں وہ اس پر | زبان سے نہ کچھ آج سوسن کے نکلے

کہا سوسن کو جو کچھ منہ میں آیا | بڑی منہ پھٹ یہ مسی کی دھڑی ہے

میں اپنے خون کا بیڑا اٹھاؤں خود کیونکر | وہ پان دیتے ہیں شوخی سے مسکرا کے مجھے

کیوں کوستے ہو آگ لگے رنگ حنا کو | میں چوموں جواب ہاتھ پڑیں ہونٹوں میں چھالے

الفاظ کا ابتذال ان کا کلام الفاظ کے ابتذال سے بھی خالی نہیں ہے، لیکن زبان پر ان کو غیر معمولی قدرت حاصل ہے، اس لئے وہ اس کے استعمال سے ایک لطف پیدا کر دیتے ہیں،

چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

واعظ شراب خانہ میں کھولے گا کیا زباں | ہم خوب جانتے ہیں وہ ٹرا ہی تھان کا

شریک شکار لب جو تھا ناصح | مجھے تاڑ اُسے روغن قاز دینا

نہ جھوٹ بول کہ ہم شام سے کل آ نکلے | نہ کھا قسم ارے جھوٹے کبھی جو تو آئے

جُل دیا کرتے ہیں دن رات حسینوں کو ریاض | بڑی نٹ کھٹ بڑی چنچل ہے طبیعت میری

ایک صاحبِ علم کی وفات

از

مولوی سید آلِ علی صاحب نقوی بدایونی

آج کل ہندوستان میں جب علوم مشرقی کے واقف کار روز بروز کم ہو رہے ہیں، کسی پرانے صاحبِ علم کے سانحۂ ارتحال پر دلی صدمہ ہوتا ہے کہ اون کی جگہ جو آئیں گے وہ اپنے قدیم علوم کے اتنے واقف بھی نہ ہوں گے،

بدایون ہمیشہ سے فضل و کمال کا گھر رہا ہے یہیں ایک پرانا خاندان مولینا علاؤالدین اصولی کا تھا، مولینا ممدوح الشان علم ظاہر و باطن دونوں میں ممتاز تھے، اور یہ فخر کچھ کم نہیں کہ حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیا انکے شاگردوں میں تھے، فقہ حنفی میں قدوری مولینا سے پڑھی تھی، کہتے ہیں کہ بچپن میں وہ شیخ جلال تبریزی کے فیض سے مشرف ہوے تھے، زہد و ورع اور فقر و فاقہ کی زندگی بسر کی، مگر کسی سے نذر و ہدیہ ضرورت سے زیادہ کبھی قبول نہیں فرمایا، اصولی کے لقب سے شہرت کے یہ معنی ہیں کہ وہ اصولِ فقہ میں کمال رکھتے تھے، زمانۂ وفات معلوم نہیں لیکن بہر حال وہ ساتویں صدی ہجری میں تھے،

مولینا اصولی کی مبارک یادگار اس زمانہ میں مولوی سید عنایت احمد صاحب نقوی بدایونی تھے، افسوس ہے کہ موصوف نے ابھی پچھلے مہینہ ۲۳ رمضان ۱۳۵۷ھ کو بدایون میں وفات پائی، ان کا بڑا علمی کارنامہ علامہ کمال الدین فارسی شاگرد علامہ محمود بن مسعود شیرازی

کی تنقیح المناظر کے نسخوں کی تصحیح و مقابلہ ہے، تنقیح المناظر مشہور عالم بصریات (علم المرایا والمناظر) ابن ہیثم المتوفی سنہ ۴۳۰ھ کے رسائل علم المناظر کی تلخیص و شرح ہے، نواب عماد الملک مرحوم جو اسلامی علوم و فنون کے اس زمانہ میں سب سے بڑے قدر دان تھے، ان کو اس کتاب کی اشاعت کی جو مسلمانوں کی علم نور اور علم بصر کی عظیم الشان تحقیقات پر مشتمل ہے، بڑی فکر تھی، اس کتاب کے دو نسخے ہندوستان میں موجود تھے، ایک رامپور کے اور دوسرا پٹنہ کے کتبخانہ میں، اور تیسرا نسخہ لیڈن کے کتبخانہ میں ملا، چونکہ یہ کتاب ریاضیات کے اہم مسائل پر مبنی تھی، اسلئے اس کی تصحیح کوئی آسان کام نہ تھا، چنانچہ نواب عماد الملک مرحوم نے اس کیلئے مولوی عنایت احمد صاحب نقوی کا انتخاب کیا، موصوف نے رامپور اور پٹنہ کے نسخوں کا مقابلہ کیا، اور حتی الامکان تصحیح فرمائی، اور یہ کام مئی سنہ ۱۹۲۱ء میں انجام دیا، اسکے بعد یہ نسخہ لیڈن کے نسخہ کے مقابلہ کے لئے مستشرق کرنکو کے پاس لندن بھیجا گیا، اور اس کے بعد دائرۃ المعارف حیدرآباد نے اسکو دو جلدوں میں سنہ ۱۳۴۷ھ میں چھاپکر شائع کیا،

مرحوم کا یہ کام چونکہ اسلامی علوم و فنون کی ترقی و بقا کی راہ میں ہمارے شکریہ کا مستحق ہے اس لئے ان کی زندگی کے مختصر سوانح کو جو ان کے صاحبزادہ خان بہادر سید آل علی نے لکھا ہے ہم ذوالقرنین سے لیکر شائع کرتے ہیں،

"س"

مولوی سید عنایت احمد صاحب نقوی مرحوم و مغفور بدایون کے معزز و قدیم خاندان سادات قبائی سے تعلق رکھتے تھے، اس خاندان کے مورث اعلیٰ مولینا سید علاؤ الدین اصولی رحمۃ اللہ علیہ حضرت شاہ نظام الدین اولیا سلطان جی صاحب بدایونی ثم الدہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے استاد تھے، اور یہ خاندان علم و فضل اور خوشنویسی کے لئے بھی مشہور رہا ہے،

سید صاحب مرحوم ۱۲۷۹ھ میں پیدا ہوئے، ابتدا میں اپنے گھر پر رہ کر مولینا مجید الدین صاحب مرحوم سنبھلی سے فارسی و عربی کی درس نظامی کے مطابق تکمیل کی، خاندانی ماحول کی علمی فضا قابل و شفیق استاد کی تربیت اور ذاتی شوق علم کا یہ نتیجہ تھا، کہ سید صاحب کو مدۃ العمر مطالعہ کتب اور اضافہ معلومات کا شغف رہا، اور باخبر اصحاب کو بخوبی معلوم ہے، کہ سید صاحب کا علم آخر عمر تک مستحضر رہا، اور وہ اپنی وسعتِ نظر، روشن خیالی اور ذہانت کی وجہ سے نہ صرف مذہبی و علمی امور میں بلکہ زمانہ حاضرہ کے واقعات و مسائل پر بھی صحیح و صائب رائے رکھتے تھے، عربی علوم کی تکمیل کے بعد سید صاحب نے امتحانِ وکالت پاس کیا، بعد کو شاعری سے بھی ذوق پیدا ہوا، اور نواب مرزا خان داغ دہلوی سے اصلاح لیتے رہے، اور ان کے ارشد تلامذہ مین انکا شمار ہوتا ہی،

سید صاحب مرحوم نے ابتداءً شاہجہاں پور و بدایون میں وکالت کی، بعد ازان اپنے خاندانی تعلقات وحقوق کی بنا پر ریاست گوالیار میں تقریباً تیس سال تک منصف و مجسٹریٹ و سپرنٹنڈنٹ پولیس پرسنل اسسٹنٹ انسپکٹر جنرل پولیس کے معزز عہدوں پر تعینات رہے، پرسنل اسسٹنٹی کے زمانہ میں انھون نے ریاست گوالیار کا پولیس مینوئل مرتب کیا، ۱۹۱۳ء میں ریاست گوالیار کی ملازمت سے سبکدوش ہو کر وطن میں واپس آئے، اور چند سال بدایون و سہسوان میں وکالت کرتے رہے،

یہ امر خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، کہ باوجود مشاغل ملازمت اور وکالت ممدوح کا علمی شوق اور مطالعہ کتب برابر جاری رہا، ۱۹۲۰ء میں وکالت ترک کر دی، بعدہٗ نواب عماد الملک سید حسین بلگرامی مرحوم نے ان کو ایک نہایت گرانقدر اور اہم ترین خالص علمی خدمت کیلئے انتخاب کیا، علامہ علامہ ابن الہیثم کی نادر اور شہرۂ آفاق تصنیف کتاب المرایا و المناظر کے قلمی نسخہ موجودہ حیدرآباد (جس کے تمام دنیا میں صرف تین قلمی نسخے حیدرآباد و پٹنہ و رامپور میں موجود تھے) کے دیگر دو نسخون سے مقابلہ اور تصحیح اور اپنی نگرانی میں از سر نو لکھائے جانے کا کام کئی سال تک انجام دیا، یہ کتاب

سلطنت آصفیہ حیدرآباد کے زیر اہتمام قبل ازین چھپ کر شائع ہو گئی ہے، ۱۹۲۴ء کے بعد سے سید صاحب مرحوم گوشہ نشین تھے، اور عبادت الٰہی سے جو وقت بچتا تھا، باوجود ضعف بصارت زیادہ تر مطالعۂ کتب میں صرف کرتے تھے،

انتقال سے چند ماہ قبل سید صاحب بدایوں آگئے تھے، چار ماہ بعارضۂ فالج علیل رہنے کے بعد تقریباً اسی سال کی عمر میں بروز دوشنبہ ۲۳ رمضان المبارک ۱۳۵۸ھ کو واصل بحق ہوئے، اور اپنے خاندانی باغ میں اندر احاطۂ درگاہ جناب مذاق میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ دفن ہوئے،

انتقال کے وقت سید صاحب مرحوم نے تین فرزند، پانچ صاحبزادیاں، پانچ پوتے پوتیاں، ۲۰ نواسے نواسیاں اور دو پرنواسے چھوڑے، تینوں صاحبزادے بفضلہٖ معزز عہدوں پر ممتاز ہیں، (۱) خان بہادر سید آل علی نقوی ایم اے، پی ای ایس رجسٹرار ڈیپارٹمنٹل امتحانات صوبۂ متحدہ (۲) ڈاکٹر سید آل محمد نقوی ایم بی ایس پرسنل فزیشن نواب صاحب ٹونک (۳) سید سبط نبی نقوی، ایم ایس سی اسسٹنٹ میٹرولاجیکل ڈیپارٹمنٹ گورنمنٹ ہند پونا،

تلخیص و تبصرہ

ڈاکٹر فرانز بلیوا کا لکچر

ویانا کے مشہور ماہرِ نفسیات ڈاکٹر فرانز بلیوا نے آکسفورڈ کی ایک مجلسِ نفسیات میں، نفسیات کے مختلف مسائل پر کئی لکچر دئیے ہیں، ان کی تلخیص ذیل میں درج ہے،

احساسِ کمتری کسی شخص میں کمتری کا احساس اسوقت پیدا ہوتا ہے، جب وہ اپنی اندرونی دنیا میں اپنے آپ کو اور اپنے ذاتی کردار کو اپنے اخلاقی معیار کے مطابق نہیں پاتا، احساسِ کمتری گویا اپنی ذات کی اخلاقی ملامت ہے، جب اس جذبہ سے کوئی مغلوب ہوتا ہے، تو وہ بعض معاشرتی فرائض کو انجام دینے سے قاصر رہتا ہے، کمتری کے جذبہ اور کمتری کی گرہ میں فرق ہے، اول الذکر ایک انسانی صفت ہے، لیکن جب معاشرتی فرض کو پورا کرنے میں کوتاہی اور اخلاقی معیار کو نظرانداز کرنے کی کوشش کیجاتی ہے، تو احساسِ کمتری کی گرہ پڑجاتی ہے،

برتری کی گرہ کمتری کی گرہ کی مخالف نہیں بلکہ دونوں توام ہیں، کوئی نفسیاتی معالج کسی شخص کی کمتری کی گرہ کا استیصال نہیں کرسکتا، البتہ وہ اس کی تدابیر بتا سکتا ہے، اس مرض کا علاج خود مریض کے ہاتھ میں ہے،

بچوں کی تربیت عام طور سے جسمانی سزا بچوں کی برائیاں دور کرنے کے لئے دی جاتی ہے مگر دراصل سزا دیتے وقت سزا دینے والے محض اپنی فوقیت اور برتری سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں، اس سے ایک بچہ تھوڑی دیر کے لئے فرمانبردار اور اطاعت گذار تو ضرور ہوجاتا ہے، مگر آگے چل کر اسکی

طبیعت پر خوشگوار اثرات مترتب نہیں ہوتے ہیں، ہر بچہ شخصیت رکھتا ہے، اور اس کے دل میں اس کا احترام ہوتا ہے، سزا سے اسکی احترام ذات کو صدمہ پہونچتا ہے، جو لوگ بچون کی جسمانی سزا کے قائل ہیں، ان کو درحقیقت بچوں کی شخصیت کے احترام کا احساس نہیں جسے ہر حال میں ہونا چاہیئے جس طرح پودون کے اُگنے اور بڑھنے مین آفتاب کی شعاعیں لازمی ہیں، اسی طرح بچون کے صحیح نشو ونما کے لئے محبت وشفقت ضروری ہے، جبر اور تحکم سے بچون میں ذمہ داری کا احساس پیدا نہیں ہوتا، اگر بچون اور ان کے بزرگون اور استادوں میں موانست ہے تو انکی تربیت اور تعلیم میں کوئی دقت حائل نہیں ہوتی اسی لئے ایک ماہر نفسیات کی نظر میں بچہ کی تعلیم میں سب سے اہم عنصر اساتذہ کی موانست ہے،

یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ بچوں پر بہت جلد ذمہ داری عائد نہ کیجائے، کیونکہ وہ مشکل سے اس کا بار سنبھالتے ہیں، خصوصاً معاشرتی ذمہ داری کا بار ان پر ڈالنا بالکل غلط ہے، ان کی تربیت ایسی ہونی چاہیئے، کہ وہ معاشرت کی ذمہ داری کو خود بخود محسوس کریں، ایسی تربیت مشکل ضرور ہے مگر تعلیم اور تربیت کا یہ بہت ہی اہم پہلو ہے،

عصبی المزاجی

بعض امراض ایسے ہیں، جو نفسیاتی مشکلون اور دقتون سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً ایک لڑکا اپنے اسکول کا کام کسی دن انجام نہیں دیتا، وہ اسکول جانے سے ڈرتا ہے، مگر اسکول نہ جانا بھی پسند نہیں کرتا ہے، اس کشمکش میں اس میں عصبی المزاجی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، وہ سر کے درد میں مبتلا ہو جاتا ہے جس سے اسکو اسکول نہ جانے کی ایک معقول وجہ ہاتھ آجاتی ہے، عصبی المزاجی سے مختلف قسم کے جسمانی امراض پیدا ہو سکتے ہیں، جن کا علاج ایک محلل نفسی ہی کر سکتا ہے، اسی لئے امراض کے علاج میں یہ جاننے کی بڑی ضرورت ہے کہ وہ جسمانی فتور یا نفسیاتی انتشار کے باعث سے تو نہیں ہین،

عصبی المزاج لڑکا کہنا درست نہیں، کیونکہ ایک لڑکے کو عصبی المزاج اسی وقت کہہ سکتے ہین، جب اس کی مشکلات کا اصلی سبب ہم سمجھنے سے قاصر رہیں، عصبی المزاجی کوئی فطری چیز نہیں

اور نہ یہ باپ سے بچے کو وراثت میں ملتی ہے، بلکہ بچہ جب مشکلات میں پڑ جاتا ہے، تو وہ عصبی المزاج ہو جاتا ہے، وہ اپنے دل میں مختلف قسم کے حوصلے اور ارمان رکھتا ہے، جب ان کی تکمیل وہ مشکل سمجھتا ہے تو اپنے کو کمزور اور بودا پاتا ہے، اور جب اسکو اپنی کمزوری اور بودے پن کا احساس ہوجاتا ہے، تو وہ اپنے کو غیر محفوظ اور غیر مامون تصور کرتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ عصبی المزاجی ہے، والدین عموماً حوصلہ مند اور پُرارمان لڑکے کو بہت پسند کرتے ہیں، اور کاہل لڑکے کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، مگر کاہلی حوصلہ کی محض ہزیمت خوردہ صورت ہی، لڑکا کاہل اسلئے ہوجاتا ہے، کہ وہ اپنے حوصلہ کی تکمیل میں ناکام رہتا ہے، ایک بچہ کا اعلیٰ حوصلہ اور بلند ارادہ کوئی بری چیز نہیں، مگر والدین کو یہ احتیاط رکھنی چاہئے کہ وہ اپنے حوصلوں اور ارادوں کی تکمیل میں اس طرح منہمک نہ ہونے پائے کہ ان کی ناکامی کے بعد اس کو پھر کسی اور شئے سے دلچسپی اور لگاؤ پیدا نہ ہو سکے، اسی لئے والدین کا فرض ہے کہ اپنے بچون کو زندگی کی مختلف قسم کی دلچسپیوں میں مشغول رکھیں تاکہ ایک کی ناکامی کی تلخی دوسرے کی کامیابی کی خوشی سے زائل ہوتی رہے،

زندگی مین ناکامیابی کسی شخص کی زندگی کی ناکامیابی کے عموماً دو سبب ہوتے ہیں، یا تو وہ اپنی زندگی کا مقصد بالکل غلط یا بہت بلند قرار دیتا ہے، اور اگر کوئی شخص اسکو اسکے مقصد کو ناممکن الحصول بتاتا ہے، تو وہ اسکی طرف مطلق دھیان نہیں دیتا ہے، اس سے دو نتیجے پیدا ہوتے ہیں، یا تو وہ اپنی ساری قوت اور سرگرمی فضول ضائع کرتا ہے، یا پھر وہ پوری قوت اور سرگرمی سے کام کو انجام دینے میں کوتاہی شروع کر دیتا ہے، اور جان چرانے کے لئے طرح طرح کے بہانے اور حیلے تراشنے کا عادی ہوجاتا ہے،

عورت اور مرد کی غیر مساویانہ حیثیت یہ کہنا کہ عورتین مردون سے کمتر ہیں محض مردون کا اختراع ہے، اور وہ اپنی خود غرضی سے ایسا کہتے ہین، عورت اور مرد دونوں ازدواجی زندگی کے برابر حصہ دار

اور ذمہ دار ہین، اس لئے زندگی کی گتھیون اور پیچیدگیون کو سلجھانے کے لئے دونون کی مساویانہ جرأت اور ہمت کی ضرورت ہے، ان میں سے کسی کا یہ خیال کرنا کہ بعض مشکلات کو حل کرنا اس کا فرض نہین، دونون کی زندگی کے لئے مہلک ہے، کیونکہ زن وشو کی زندگی ایک فریضہ ہے، کوئی صلحنامہ یا معاہدہ نہیں کہ "تم یہ کام کرو اور میں وہ کام انجام دون"، اگر اسکو صلحنامہ یا معاہدہ قرار دیا جائے، تو بہت ممکن ہے کہ کچھ دنوں کے بعد فریقین مین سے کوئی فریق اسکی پابندی میں ہر قسم کا نقصان اٹھانے کے بعد صلحنامہ سے دست بردار ہونے کی کوشش کرے، یا اگر ازدواجی زندگی کا تخیل یہ ہو کہ ایک طاقتور فرد ایک کمزور فرد کو اپنے سایۂ عاطفت میں لیتا ہے، تو اسکی بنیاد بہت مستحکم نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ ایسی حالت میں بہت ممکن ہے، کہ طاقتور فرد کمزور فرد کی لاچاری اور بے بسی سے بے جا فائدہ اٹھاکر اسکی زندگی کو بے مزہ کردے یا اس کو اپنے لئے بار سمجھکر اپنی زندگی کو تلخ بنالے،

ازدواجی زندگی کا انحصار سراسر محبت پر نہیں ہوسکتا، محبت، شادی کی محض جذباتی تمہید ہے یہ ازدواجی زندگی کے لئے ایک اچھی بنیاد ہوسکتی ہے، مگر اس سے ازدواجی زندگی کی پوری عمارت تعمیر نہیں ہوسکتی، زوجین میں سے اگر کوئی یہ سمجھتا ہے، کہ دوسرا فریق ہر چیز اسکی خواہش کے مطابق انجام دیتا رہے گا، سراسر غلطی ہے، ازدواجی زندگی اسی وقت کامیاب ہوسکتی ہے، جب فریقین میں سے ہر ایک اپنے سے دلچسپی لینے کے بجائے دوسرے کی طرف اپنی ساری توجہ برابر قائم رکھے،

ازدواجی زندگی میں اقتصادی اور دوسری مشکلات برابر پیش آتی رہتی ہیں، ان کا دور کرنا مشکل نہیں، بشرطیکہ فریقین میں یکجہتی اور یگانگت ہو، بعض عصبی المزاج زوجین مشکلات کو حل کرنے کے لئے اپنے کو بالکل بے بس پاتے ہیں، مگر یہ عموماً وہی ہوتے ہیں، جو متاہل زندگی کو ایک فریضہ تصور کرنے کے بجاے اپنے کسی خاص مقصد کی تکمیل کا ذریعہ سمجھتے ہین،

ازدواجی زندگی میں ایسا زمانہ آتا ہے، جب کہ وہ بالکل مکدر اور تلخ معلوم ہوتی ہے، لیکن دراصل یہ تکدر اور تلخی نہ شریک حیات کے خلاف پیدا ہوتی ہے، اور نہ متاہل زندگی کے، یہ سراسر دنیاوی زندگی سے بیزاری کا نتیجہ ہوتا ہے، اگر زندگی کا ایک خوشگوار تخیل، اور دلپذیر نصب العین رکھا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ متاہل زندگی اجیرن ہو،

خواب کا تواتر تکلیف دہ اور ناخوشگوار واقعات کی یاد سے خواب میں تواتر پیدا ہوتا رہتا ہے، کبھی گذشتہ حادثہ کا خوف، یا آیندہ ناکامیابی کا خطرہ ایسا دل میں بیٹھ جاتا ہے کہ خواب میں یہ خوف اور خطرات بہیم نظر آتے رہتے ہیں، اقتصادی پریشانی، مالی تباہی، اور بے روزگاری کی داستانیں خواب میں مختلف صورتوں میں نمودار ہوتی ہے، جو اعلیٰ جذبات کی پرورش اور ذہن کے نشو و نما کے لئے مہلک ہے بعض اوقات خواب کے تواتر کا نتیجہ ذہنی انتشار، دنیا سے بیزاری بلکہ خودکشی ہوتا ہے، اور یہ محض اسلئے کہ بچپن میں لڑکوں کو عام طور سے نئے واقعات اور حوادث کے مطابق اپنے کو بنا لینے کی تربیت نہیں دی جاتی ہے، جن لڑکوں کو نئے حالات و واقعات کے مطابق اپنے کو ڈھالنے کا تجربہ ہے، وہ اپنی مشکلوں اور دقتوں کو اپنی کامیابی اور بھلائی کا زینہ سمجھتے ہیں،

"ص ع"

کام

کام کی زیادتی کا آخر کیا سبب ہوتا ہے؟ یا تو کام کرنے والے میں کوئی نقص ہوتا ہے، جسکی بناپر وہ سارے کام کو وقت پر انجام دینے سے قاصر رہتا ہے، یا وہ اپنے حریف اور مقابل سے سبقت لیجانے کی کوشش میں برابر مشغول رہتا ہے، یا اس کو اپنی کمتری کا احساس ہوتا ہے، اور وہ اپنے کو برتر ثابت کرنے کی خاطر کسی نہ کسی کام میں منہمک ہوتا ہے، یا اپنے تکدر، رنج اور ملال کو دور کرنے کے خیال سے مختلف قسم کے کاموں میں دلچسپی لیتا رہتا ہے، اگر کام کی کثرت کے باعث اسکی صحت خراب ہوجاتی ہے،

تو اس کا بڑا سبب کام کی زیادتی نہیں، بلکہ حصولِ مقصد کی ناکامی کا خوف ہی،

کام مضر ہونے کے بجائے ہمیشہ مفید ہے، ایک مشغول آدمی ایک کاہل شخص سے کہیں زیادہ مسرور رہتا ہی، کام میں خواہ کیسی ہی مشکل اور پیچیدگی ہو اس کے انجام دینے میں جو حظ اور لطف ملتا ہے، وہ بیکاری میں نہیں ملتا، خواہ اس میں کتنا ہی عیش و تنعم کیوں نہ میسر ہو، کام کا نتیجہ حسب خواہ نہ سہی، لیکن اس کی مشغولیت سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ بے کاری کی مسرت سے بہرحال بہتر ہے،

کام سے اگر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا مقصود ہو تو سب سے پہلے اس غلط خیال کو دور کرنا چاہیئے، کہ کام مقصد حاصل کرنے کا ایک ناخوشگوار ذریعہ ہے، کام سے لطف لینا ہی کام سے فائدہ حاصل کرنا ہے، بچے کھیل میں غیر معمولی خوشی اور انہماک کا اظہار کرتے ہیں، یہ جوش اور انہماک کھیل سے نہیں، بلکہ اس جذبہ اور دلچسپی سے پیدا ہوتا ہے، جو ایک بچہ کھیل سے رکھتا ہے، وہ اپنی ہر مشغولیت میں اسی قسم کے جوش اور انہماک کا ثبوت دے سکتا ہے، مگر وہ اپنے بزرگوں کی زجر و توبیخ، اور جبر اور دباؤ سے بعض خوشگوار چیزوں کو بھی ناخوشگوار سمجھنے کا عادی ہو جاتا ہے، اگر ایک شخص اپنے کام میں وہی جذبہ رکھتا ہو، جو بچے اپنے کھیل میں رکھتے ہیں، تو پھر اس کی زندگی کا ہر کام محض کھیل ہو جائے، بعض لوگ کام کو اپنے اعمال کی سزا تصور کرتے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ہی، بلکہ اسکو اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کا فضل سمجھنا چاہیئے، جس کے ذریعہ بہت سی برائیوں سے چھٹکارا اور غم و مصیبت سے نجات ملتی ہے، جو شخص زندگی کے آخری لمحہ تک کام کرتا ہی، وہ اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک خوش رہتا ہی، کاہلی زندگی کو افسردہ اور مغموم بنا دیتی ہے، اس سے بوڑھاپے کے آثار بھی جلد پیدا ہو جاتے ہیں،

کوئی شخص پیدائشی کاہل نہیں ہوتا، بچے فطرۃً بہت چست، اور چوشیلے ہوتے ہیں، وہ

جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہین، اس سے ان کو دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے، دنیا ان کے لئے ایک عجائب خانہ ہوتی ہے، وہ کام کے ہر راز کو جاننا چاہتے ہین، اسی لئے ان کی تلاش و تجسس کی کوئی حد نہیں ہوتی، جب اون کی فطری تلاش و تجسس میں کوئی مزاحمت یا داخلت ہوتی ہے، تو ان کی سرگرمی اور دلچسپی میں فرق آجاتا ہے، اور ان کے بڑھتے ہوئے حوصلون مین کمی ہو جاتی ہے،

بچوّن کی ضرورت سے زیادہ نگہبانی اور محافظت بھی ان میں کاہلی پیدا کرتی ہی بعض محتاط والدین اپنے بچوں سے کسی قسم کی غلطی کا ارتکاب پسند نہیں کرتے ہیں، اسلئے ان کو وہ کوئی ایسا موقع نہیں دیتے ہیں جس سے کسی غلطی کے ارتکاب کا احتمال بھی ہو، مگر یہ صحیح تربیت نہیں، بچے آزادی سے اپنی اندرونی قوت کا اظہار چاہتے ہیں، جب ان کو یہ آزادی نہیں ملتی ہی، تو وہ صحیح نشو و نما سے محروم ہو کر کاہل ہو جاتے ہیں، پھر آگے چل کر ان کو آزادی دی بھی ملتی ہے، تو ان میں اتنی خود اعتما نہیں ہوتی، کہ وہ کوئی کام انجام دے سکین، ان کی شخصیت فنا ہو کر برباد ہو چکتی ہی،

بعض بچے اپنے شفیق والدین کے لاڈ پیار کو اپنی کاہلی کا ذریعہ بناتے ہیں شفیق والدین اپنی محبت کی بنا پر اپنے بچوں کو کوئی ایسا کام نہیں کرنے دیتے، جس میں وہ غیر معمولی طور سے منہمک ہو کر پریشان ہوں، بچے اس شفقت سے فائدہ اٹھا کر اپنی ساری سرگرمی اور اولوالعزمی کھو بیٹھتے ہیں، اور اپنا ہر کام والدین ہی کے ہاتھوں سے انجام پانے کے عادی ہو جاتے ہیں، اور جب وہ اپنی کاہلی اور سستی ہی کے ذریعہ والدین کی محبت سے مستفیض ہوتے رہتے ہیں، تو پھر ان کو چست اور سرگرم بننے کی کیا ضرورت ہی،

بعض کام ایسے ہیں، جن کو انجام دینے میں بچوں کو تکدر اور الجھن پیدا ہوتی ہے، مگر ایسے کام وہی ہوتے ہیں جنکا کرنا خود ان کے والدین کو جبرا ورگراں گذرتا ہی، کام خواہ کیسا ہی ادنیٰ یا

مشکل ہو اگر والدین خود اسکو بطیب خاطر کریں تو پھر کوئی سبب نہیں کہ ان کے بچے بھی اسکی طرف رضا و رغبت کیساتھ متوجہ نہ ہوں، بچوں کی سستی اور کاہلی میں ان کے والدین کے عادات و اطوار کا مظاہرہ ہوتا ہے،

کام مشکل بھی ہوتا ہے، مگر اسی وقت جب کام کرنے والا بعض خاص اسباب کی بنا پر اس کو ظاہر کرنا نہیں چاہتا، کہ وہ کام اس کو پسند نہیں، اور جب کام پسند نہیں تو اسکو انجام دینے میں ہر قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہوسکتی ہیں، ان پیچیدگیوں سے گھبراہٹ اور تکدر ہی کا نام جسمانی اضمحلال ہے، جس کا رد عمل سستی اور کاہلی ہے، مگر کام کرنے والے کو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ وہ کام کی زیادتی سے تھک گیا ہے، اور اسکو آرام کرنے کی ضرورت ہے،

کام کا خوشگوار اور ناخوشگوار یا مشکل اور آسان ہونا کام کرنے والے کے جذبہ پر منحصر ہے اگر اس کے جذبہ میں امنگ جوش اور اولوالعزمی ہے، تو ہر ناخوشگوار کام خوشگوار ہے، اور اگر بددلی بے رخی اور بے اعتنائی ہے، تو ہر آسان کام مشکل ہے، جس کا لازمی نتیجہ سستی اور کاہلی ہے،

کاہلی اور سستی کا علاج اس کو دور کرنے کی پیہم کوشش میں نہیں ہے، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ وہ کاہل ہے اور اپنی کاہلی کو دور کرنے کی کوشش کر رہا ہے، تو یہ بالکل مضحکہ خیز ہے، کاہلی کا واحد علاج کام میں غیر معمولی دلچسپی پیدا کرنا ہے، خواہ وہ کام کیسا ہی ہو، کسی کام کو اپنے سے فروتر سمجھنا بھی کاہلی کی دلیل ہے، ہر کام اپنے رتبہ اور معیار کے مطابق ہوسکتا ہے، بشرطیکہ وہ رضا اور رغبت سے انجام دیا جائے،

"ص ع"

اخبارِ علمیہ

امریکہ کا تعلیم یافتہ طبقہ

ممالک متحدہ امریکہ کے ایک ماہرِ تعلیم نے ایک ہزار گریجویٹ اور انڈر گریجویٹ کو سوالات کی ایک لمبی فہرست بھیجی تھی، ان کے جو جوابات موصول ہوئے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں اکثر ۲۵۰۰ سے ۸۰۰۰ ڈالر تک کی سالانہ آمدنی رکھتے ہیں، ان میں زیادہ تر اپنے پیشے کو پسند کرتے ہیں، اور اپنے آقا اور افسر سے خوش ہیں، گو ½ سے زیادہ اپنی آیندہ ترقی سے مطمئن نہیں ہیں، ان میں سے اکثر تجارتی خط و کتابت، اپنے پیشہ کی روداد اور بجٹ تیار کرنے میں مہارت نہیں رکھتے اور صرف ¼ تقریر کر سکتے ہیں، ان میں سے ½ اپنے مقررہ بجٹ کے اندر زندگی بسر کرتے ہیں، ¾ بڑھاپے کے لئے مالی حیثیت سے کچھ مطمئن ہیں، زن و شو میں اختلاف عموماً گھریلو اخراجات کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے، شادی کے بعد زن و شو میں مکان کی آرایش کی قدرتی خواہش ہوتی ہے، چنانچہ وہ مکان کو آرام دہ اور خوبصورت بنانے کی کوشش کرتے ہیں، بچوں کو ۶۵ فی صدی معقولیت سمجھا بجھا کر اور ۵۰ فی صدی زد و کوب کے ذریعہ قابو میں رکھنے کی کوشش کیجاتی ہے، ۸۰ فی صدی گھروں میں ماں اور باپ دونوں بچوں کی تربیت کے ذمہ دار ہوتے ہیں، فرصت کے اوقات کے مشاغل زیادہ تر اخبار بینی، اہلِ خاندان سے مختلف مسائل پر گفتگو، دوستوں سے ہنسی مذاق اور ریڈیو سے دلچسپی ہوتے ہیں، ریڈیو کے پروگرام میں زیادہ دلچسپی خبروں اور فٹ بال کے کھیلوں سے لیجاتی ہے، میگزین اور رسالے بھی پڑھے جاتے ہیں، جن میں Readers Digest، Time اور Life بہت مقبول

ہیں، عام طور سے کھیل، سفر اور علمی تحریروں کا کافی ذوق ہے، مگر ان چیزوں کے لئے ان کے پاس وقت نہیں،

مردوں کی خواہشات زیادہ تر یہ ہیں، کہ وہ ایک مسرور ازدواجی زندگی بسر کریں، مالی حیثیت سے مطمئن ہوں، اور بڑھاپے میں مالی سکون حاصل ہو، ان کا طرزِ رہایش آرام دہ ہو اور ان کے گھر کے لوگ خوش و خرم ہوں، عورتیں بھی عام طور سے مسرور ازدواجی زندگی، آرام دہ طرزِ رہایش اور خوشحال گھر کی متمنی ہوتی ہیں، مگر اس کے ساتھ ہی وہ ایسی اولاد کی خواہاں رہتی ہیں، جن پر وہ فخر کر سکیں، وہ سفر اور اپنی زندگی میں کوئی غیر معمولی اور اہم واقعہ بہت پسند کرتی ہیں،

۸۲ فی صدی ووٹ دینے کے مستحق ہیں، سیاسی اور معاشرتی مسائل پر ۸۵ فی صدی اپنے مہمانوں سے . . . . ۶۹ فی صدی اپنے خاندان کے افراد اور ۴۳ فی صدی اپنے ساتھ کام کرنے والوں سے بحث و مناظرہ کرتے ہیں، صرف ½ سیاسی کاموں میں حصہ لیتے ہیں، ووٹ دینے کے علاوہ اور دوسرے شہری فرائض انجام دینا نہیں چاہتے، اور میونسپلٹی اور دوسرے مقامی معاملات کی طرف بھی بہت زیادہ متوجہ نہیں ہوتے،

مذکورۂ بالا ماہرِ تعلیم کا خیال ہے کہ اس صورتِ حال کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ امریکہ کی یونیورسٹیوں کی تعلیم بالکل ناقص اور ناکام نہیں۔ گو یہ عجیب بات ہے، کہ گریجوایٹ اور انڈر گریجوایٹ کے درمیان صرف تھوڑی سی مالی رعایت اور برتری کے علاوہ ذہنی اور ثقافتی حیثیت سے کوئی فرق نہیں، یہی کیفیت ان لوگوں کی بھی ہے، جو کالج کی تعلیم کے زمانہ میں اچھے اور خراب طلبہ کہلاتے ہیں، روزمرہ اور کاروباری زندگی میں دونوں یکساں سطح پر آجاتے ہیں، دونوں ایک ہی قسم کے ریڈیو کے پروگرام کے سننے کے عادی ہو جاتے ہیں، دونوں سینما میں ایک ہی قسم کا تماشا دیکھنا پسند کرتے ہیں، دونوں ایک ہی قسم کے رسائل پڑھتے ہیں، اپنے اپنے پیشے کے متعلق دونوں کا ایک ہی نقطۂ نظر قائم ہو جاتا ہے، دونوں

اپنی گھریلو زندگی میں ایک ہی قسم کے تفکرات میں مبتلا رہتے ہیں، اور دونوں معاشرتی اور شہری معاملات میں حصہ لینا بالکل غیر دلچسپ اور غیر اہم سمجھتے ہیں،

ایڈورڈ ویسٹر مارک کا انتقال

ایڈرڈ ویسٹر مارک نے جو ایک عرصہ تک لندن یونیورسٹی میں عمرانیات کا پروفیسر تھا، گذشتہ اکتوبر میں انتقال کیا، وہ ایک عمیق النظر فلسفی اور بین الاقوامی شہرت کا مالک تھا، اوائل زندگی میں اسکو خیال پیدا ہوا، کہ اخلاقی خیالات اور مذہبی اعتقادات میں گہرا تعلق ہے، چنانچہ اس نقطۂ نظر سے اس نے یورپ کے علاوہ دوسری قوموں کی روایات اور اعتقادات کا مطالعہ کرنا چاہا، اور اس کے لئے مراکش کو منتخب کیا، اور وہاں جاکر چار سال تک مقیم رہا، یہاں اس نے نہ صرف انسانیاتی معلومات جمع کئے، بلکہ وہاں کے لوگوں طرز زندگی و غور و فکر سے بھی واقفیت حاصل کرکے ان کے رسم و رواج کو آسانی سے سمجھا جو تمدن کے مختلف دور میں پیدا ہوتے رہے یہاں کی تحقیقات اس نے اپنی مشہور کتاب "اخلاقی تخیلات کی ابتدا اور نشو ونما" (The origin and Development of moral ideas.) میں قلمبند کی جو دو جلدوں میں ۱۹۰۶ء اور ۱۹۰۸ء میں شائع ہوئی تھی، یہ کتاب بہت اہم اور بلند پایہ سمجھی جاتی ہے اور اخلاقیات پر ایک فلسفیانہ مقالہ یا اخلاقی خیالات کی تاریخ کہی جاسکتی ہے، اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں تحلیلی اور تاریخی تجربوں میں امتزاج پیدا کرکے یہ دکھایا گیا ہے، کہ اخلاقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی ابتدا معاشرتی تکدر اور تشکر سے ہوتی ہے، ڈاکٹر ویسٹر مارک کی اور دوسری تصنیفات یہ ہیں مراکش میں انسانی شادی، رسم اور اعتقاد کی تاریخ (۲) اخلاقی اضافیت (۳) عیسائی مذہب اور اخلاق،

مصر کے آرٹس کالج میں مشرقی زبانوں کی تعلیم

مصر میں ایک شاہی فرمان صادر ہوا ہے، کہ مصر کے آرٹس کالج میں مشرقی زبانون اوران کے ادب کی تعلیم کے تین شعبے کھولے جائیں، پہلا شعبہ سامی زبانوں کی تعلیم کا ہو، اس میں اکادمی، کنعانی، آرامی، جنوبی، سامی کے ادب، زبان اور قواعد وغیرہ کی تعلیم دیجائے گی، دوسرا شعبہ اسلامی زبانوں کا ہو، جس میں فارسی، ترکی، اردو اور دوسری پرانی اور نئی زندہ غیر سامی زبانوں کی تعلیم ہوگی، تیسرا شعبہ مختلف ملکوں کی عربی بولیوں کی تعلیم کا ہو، اس میں مختلف ملکوں کے نئی اور پرانی عربی بولیوں کی تعلیم ہو گی،

ان شعبوں میں سے کسی ایک میں داخلہ کے لئے شرط یہ ہے، کہ عربی یا اس کے برابر کسی زبان کا سند یافتہ ہو، سامی زبانوں کی تعلیم حاصل کرنے کے لئے ان یورپین زبانوں کا جاننا ضروری ہوگا، جن میں طالب علم کو ادب کی سند ملتی ہے، طالب علم کو اجازت ہو گی، کہ مشرقی زبانوں کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ان زبانوں کی بھی تعلیم حاصل کرے،

کامیاب طلبہ کو مشرقی زبانون کے اس شعبہ کی سند دیجائے گی، جس میں انھوں نے تعلیم پائی، اور یہ سند اس علمی درجہ کے برابر ہو گی، جس سے ایک طالب علم ادب میں ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کر سکتا ہے

تصحیح

اکتوبر کے معارف میں دمشق کے علمی اداری (۳۱۱) کی سرخی کے تحت میں بعض غلطیاں رہ گئی تھیں ناظرین تصحیح کرلیں

غلط	صحیح	غلط	صحیح
دارالکتب لاہلیتہ الظہیریہ	دارالکتب لاہلیتہ الظاہریہ	الجمعیتہ السوریہ	الجامعہ السوریہ
خیرالدین الزورق	خیرالدین الزرکلی،	قاموس العالم	قاموس الاعلام

ادبیات

قند پارسی

صحرا

از جناب اسد ملتانی

بیا منزل کنیم اے ہمدم فرزانہ در صحرا
که دل بے پرده بیند جلوه جانانہ در صحرا

زمیں تصویرِ یکرنگی، فلک تفسیرِ ہم آہنگی
فضا باشد مئے توحید را پیمانہ در صحرا

بہر گامے روا سجده، صنم پنہاں بہ ہر ذره
نه باشد امتیازِ مسجد و بُت خانہ در صحرا

ہوائے صحن و بام و در بود نسوانیت پرور
شود نشو و نمائے ہمتِ مردانہ در صحرا

نیارد تابِ ہا و ہُو در و دیوارِ کاخ و کُو
بکامِ دل[1] توان زد نعرۂ مستانہ در صحرا

بیا دیوار بشگافیم زندانِ تمدن را
که چون موجِ ہوا رقصیم آزادانہ در صحرا

چہ داند برگِ گل در باغ روداد غمِ الفت
زبانِ خار خوش می گوید این افسانہ در صحرا

کجا باشد خبر دلبستگانِ شمعِ محفل را
که می سوزد چراغِ لالہ بے پروانہ در صحرا

تبسم کردهٔ بر خود حجابِ رنگ و بو طاری
اگر حشمت نمی بیند بجز ویرانہ در صحرا

نباید اے اسد ما را چرا ذوقِ بیابانہا
خدا را ہم پسند آمد بنائے خانہ در صحرا

---

[1] مصرع علامہ مستغنی مرحوم ملک الشعرا افغانستان،

غزل

از جناب احسن صاحب نگرامی ایڈوکیٹ پرتاگڈہ

نگاہِ یار کہ مستیش صد بہار دہد
ہزار بادہ بہ رندانِ بادہ خوار دہد

چہ عیشہا بہ دل این سلب اختیار دہد
رضائے یار دہد کیفِ اضطرار دہد

چہ کیفہا نگہِ نیم باز یار دہد
نویدِ بادہ بہ ہر مست و ہوشیار دہد

ازیں فزون و ازین بہ چہ باید از عشق
دلِ فگار دہد چشمِ اشکبار دہد

جنوں چہ طور ہمی پرورد فضائے بہار
کہ دامنِ گلِ رعنا بدستِ خار دہد

خوشا بہارِ تصورِ شبِ درازِ فراق
بصد کرشمہ تماشائے زلف یار دہد

گلِ حیات بہ خارِ اجل ہم آغوش است
ہزار مرحلہ یک شامِ انتظار دہد

ہم آنچہ او بپسندد بہ آن روش دارم
مرا بہ اخترِ بختم چہ اختیار دہد

غزل

از نواب ضیا یار جنگ بہادر ضیا حیدرآباد دکن،

بادہ را صرف بے سبو چہ کنیم،
دل نداریم آرزو چہ کنیم،

دل شود مطمئن ز ذکرِ خدا،
ہمچو دیوانہ ہائے ہو چہ کنیم،

آب در چشمۂ طہارت نیست
فکر خوش کردن وضو چہ کنیم،

غنچۂ دل سمومِ حسرت سوخت
باز امیدِ رنگ و بو چہ کنیم،

گوہر اندر صدف نیا سود است
کوششِ حفظِ آبرو چہ کنیم

جامۂ عافیت ضیا، چون گل
تار تار است شست و شو چہ کنیم

مطبوعاتِ جدیدہ

آتاترک مولفہ جناب محمد مرزا صاحب دہلوی تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۸۶ صفحے کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد عہ پتہ کتب خانہ علم و ادب، دہلی،

اردو میں آتاترک مصطفےٰ کمال کی متعدد سوانحمریاں لکھی جا چکی ہیں لیکن یہ کتاب معلومات، ماخذ کے استناد اور اسلوب تحریر، ہر لحاظ سے ان سب میں بہتر ہے، اس میں آتاترک کی پیدائش سے لیکر وفات تک کے حالات اور کارنامے اختصار اور جامعیت کے ساتھ لکھے گئے ہیں، آتاترک کی پوری زندگی عبارت ہے ترکی قوم کی خدمت سے، اسلئے یہ کتاب درحقیقت ترکی قوم اور ترکی حکومت کے زوال وعروج اسکی تباہی اور دوبارہ زندگی کی تاریخ ہے، کہ جنگ عظیم میں کس طرح اس کا خاتمہ ہوا، اور مصطفےٰ کمال نے ایک شکست خوردہ اور پست و پامال قوم کو جس کا سیاسی وجود دنیا سے مٹ چکا تھا، گوناگوں مشکلات مخالف حالات اور ہر طرح کی بے سروسامانی کے باوجود محض اپنے عزم واستقلال، ہمت وشجاعت اور تدبیر وسیاست سے کس طرح زندہ کر کے دنیا کی طاقتور اور ترقی یافتہ حکومتوں کی صف میں کھڑا کر دیا، ان سیاسی حالات کے ساتھ مصطفےٰ کمال کے اصلاحی اور تعمیری کارناموں کو بھی اس طرح پیش کیا گیا ہے، کہ اس سلسلہ کی بعض قابل اعتراض باتوں کے اسباب ومصالح بھی روشنی میں آجاتے ہیں، سیاسی واقعات کی خشکی ظاہر ہی، لیکن مصنف کے طرز تحریر نے ان خشک واقعات کو دلچسپ داستان بنا دیا ہے، کتاب کے شروع مین ماخذون کی فہرست بھی دیدی

محکومیتِ نسوان مترجمہ مولوی معین الدین صاحب انصاری بیرسٹرایٹ لا تقطیع چھوٹی،

ضخامت ۲۴۴ صفحے، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد عہ، پتہ:۔ مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

محکومیتِ نسوان (The Subjection of Women) جان اسٹوارٹ مل کی مشہور تصنیف ہے، کچھ زیادہ زمانہ نہیں گذرا کہ یورپ میں بھی عورتوں کی حالت مشرق کی عورتوں سے کچھ بہتر نہ تھی، بلکہ ان کو وہ حقوق بھی حاصل نہ تھے، جو بعض مشرقی اقوام کی عورتوں کو حاصل ہیں، جان اسٹوارٹ مل نے عورتوں کی آزادی و مساوات اور ان کے حقوق کی حمایت میں یہ کتاب لکھی تھی، اس میں اخلاقی، تمدنی، تاریخی، معاشرتی اور طبی مختلف پہلوؤں سے بحث کرکے دکھایا ہے، کہ عورتیں کسی صلاحیت میں مردوں سے کم نہیں ہیں، انھیں ان کے حقوق اور آزادی سے محروم رکھنا صرف اس جنس پر ظلم ہے، بلکہ اخلاق، تمدن، شرافت، تہذیب و معاشرت اور ازدواجی زندگی کے ساتھ دشمنی ہے، عورتوں کی آزادی کے خلاف جو اعتراضات اور دلائل پیش کئے جاتے تھے، ان سب کا رد بھی ہے، خالص مشرقی نقطۂ نظر سے مصنف کے تمام خیالات قابلِ قبول نہیں ہیں، لیکن اپنے دعووں کو بڑے فلسفیانہ استدلال سے پیش کیا ہے، بعض مقامات پر مذہبِ اسلام سے مصنف کی ناواقفیت ظاہر ہوتی ہے، لائق مترجم نے حاشیہ میں اس کی تردید کردی ہے، کسی فلسفیانہ کتاب کا ترجمہ کرنا بڑا دشوار کام ہے، لیکن لائق مترجم نے ایسا سلیس، شستہ اور سلجھا ہوا ترجمہ کیا ہے، کہ ترجمہ نہیں معلوم ہوتا،

کلیاتِ اسمٰعیل مرتبہ جناب محمد اسلم صاحب سیفی، تقطیع بڑی ضخامت تقریباً ۰۰ صفحے کاغذ

کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد للعہ، پتہ: مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

مولوی اسمٰعیل صاحب میرٹھی مرحوم کا کلام تعارف و تبصرہ سے مستغنی ہے، وہ اردو شاعری کے مجددین میں تھے، ان کے صاحبزادے محمد اسلم صاحب سیفی نے ان کی زندگی ہی میں ۱۹۱۱ء میں ان کا کلیات مرتب کرکے شائع کیا تھا، اب اٹھائیس برس کے بعد دوسرا اڈیشن شائع کیا ہے، یہ پہلے سے زیادہ جامع ہے،

پہلی اشاعت کے وقت جو کلام کلیات میں شامل ہونے سے رہ گیا تھا، یا بعد کو کہا گیا، وہ بھی اس میں ہے، اس اڈیشن میں مرتب نے مصنف کے سوانحِ حیات کا بھی اضافہ کیا ہے، جس میں خاندانی حالات پیدائش سے وفات تک کے سوانح، علمی، ادبی، تعلیمی اور قومی خدمات، تصانیف و تالیفات کی تفصیل اور مصنف کی شاعری کی تاریخ، اسکی خصوصیات، ہر دور کے تغیرات، اور اس عہد کی تصانیف پر تبصرہ ہے، سوانح کا حصہ مفید اضافہ ہے، اس سے مصنف کے حالاتِ زندگی کے ساتھ اس دور کے اور بہت سے مفید اور دلچسپ حالات معلوم ہوتے ہیں، یہ کلیات یون بھی ہر لحاظ سے قدر دانی کا مستحق تھا، مرتب نے اسکی آمدنی کو "محمد اسمٰعیل گرلز اسکول" پر وقف کرکے اسکی خریداری کو ہم خرما وہم ثواب بنا دیا ہے،

قتیل اور غالب

مؤلفہ جناب سید اسد علی صاحب انوری فریدآبادی تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۳۰ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت ۸ر، پتہ :- مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

غالب اور قتیل کے حامیوں کی ادبی معرکہ آرائی، غالب کے دور کا مشہور واقعہ ہے، سید اسد علی صاحب نے اس کتاب میں اسکی تاریخ اور قتیل پر غالب کے اعتراضات کی غلطیوں اور اپنے نقطہ نظر سے ان کی غلط بیانیون، افترا پردازیون، اور خود ان کے کلام کی غلطیون اور خامیون اور ان کی تحریروں سے ان کی اخلاقی کمزوریون کو دکھایا ہے، اگر مؤلف نے اس بحث کو اس کے دائرہ تک محدود رکھا ہوتا، تو خیر کسی حد تک یہ ادبی خدمت یا کم از کم ادبی تفریح ضرور ہوتی، لیکن اس میں غالب کی ذاتیات اور ان کی برائیون اور اخلاقی کمزوریون کو شامل کرکے اسے بدنما بنا دیا ہے، اگر ان واقعات کو صحیح مان بھی لیا جائے، جو خود ایک بحث طلب امر ہے، تو اس سے اس بحث کو کیا تعلق، بغیر اس کے مؤلف کی بحث زیادہ باوقعت ہوتی، البتہ اس کتاب نے غالب سے متعلق ایک نئے موضوع کا دروازہ کھول دیا ہے،

پھول والوں کی سیر

مرزا فرحت اللہ بیگ صاحب دہلوی تقطیع چھوٹی ضخامت ۵۴ صفحے کاغذ کتابت، وطباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ کتب خانہ علم و ادب دہلی،

دہلی مرحوم کے تفریحی میلوں مین پھول والوں کا میلہ خاص چیز تھی جس میں عوام و خواص سب شریک رہتے تھے جن چیزوں سے دلی عبارت تھی، ان میں ایک پھول والوں کا میلہ بھی تھا، مرزا غالب نے دلی کی تباہی کے سلسلہ میں پھول والوں کے میلہ کا بھی ماتم کیا ہے، اس میلہ مین بہادر شاہ اور شاہی بیگمات بھی شریک ہوتی تھیں، بلکہ انھی کی شرکت سے جان پڑتی تھی، شاہی بیگمات امریوں میں ساون مناتی تھیں، مرزا فرحت اللہ بیگ کے جادو نگار قلم نے دلی کے آخری مشاعرہ کی طرح پھول والوں کی سیر کی بھی پوری تصویر دکھا دی ہے، کتاب نہایت دلچسپ اور پڑھنے کے لائق ہے،

مختار دلھن مؤلفہ محمد مرزا صاحب دہلوی تقطیع چھوٹی ضخامت ۷۹ صفحے کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت ۸ر پتہ کامران بک ڈپو دریا گنج، دہلی،

اس کتاب میں مؤلف نے شادی بیاہ کے بُرے مراسم، عورتوں کی جہالت کے نتائج، ان کی صحیح تعلیم و تربیت وغیرہ، ہماری معاشرت کے بعض قابلِ اصلاح پہلوؤں کو صحیح اور معتدل نقطۂ نظر سے افسانے کی شکل میں پیش کیا، زبان نہایت ستھری ہے، کتاب دلچسپ اور عورتوں کے لئے مفید ہے،

عروسِ سخن مرتبہ بیگم رضا صاحبہ تقطیع بڑی ضخامت ۲۰۵ صفحے کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد عہ، پتہ نظامی پریس بدایوں،

میر انیس کے مرثیوں کے متعدد انتخابات شائع ہو چکے ہیں، بیگم رضا نے زنانی مجلسوں میں پڑھنے کے گیارہ مرثیوں سے یہ انتخاب کیا ہے، لیکن بیان کا سلسلہ نہیں ٹوٹنے پایا ہے، اس انتخاب میں عورتوں کی زبان اور ان کے ذوق اور جذبات کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے،

(م)

سیر الصحابہ

سیرۃ النبی کے بعد مسلمانون کے لئے جن مقدس ہستیوں کے کارنامے اور سوانح حیات مشعلِ راہ ہو سکتے ہیں، وہ حضرات صحابۂ کرام ہیں، دارالمصنفین نے پندرہ[۱۵] برس کی جانفشانی و کوشش سے اس عظیم الشان کام کو انجام دیا، اور اردو میں صحابۂ کرام کے حالات و سوانح اور اخلاق و حسنات کی دس[۱۰] ضخیم جلدین احادیث و سیر کے ہزارون صفحات سے چن کر مرتب کیں اور بحسن و خوبی شائع کیں، ضرورت ہے کہ حق طلب اور ہدایت و رہنمائی کے جویان مسلمان ان صحیفون کو پڑھیں، اور اس شمعِ ہدایت کی روشنی مین چلیں، جو آج سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ان کے سامنے جلائی گئی تھی، ان جلدون کی علحدہ علحدہ قیمتین حسب ذیل ہیں، جنکا مجموعہ ۲۷ ہوتا ہے، لیکن پورے سٹ کے خریدار کو صرف ۲۰ میں یہ دس جلدین کامل نذر کیجاتی ہین، پیکنگ ذمہ دارالمصنفین محصول ذمۂ خریدار

جلد اول، خلفاے راشدین،	سے ر	**جلد ششم**، سیر الصحابہ ششم،	عہ ر
جلد دوم، مہاجرین اول،	ہیر	**جلد ہفتم**، سیر الصحابہ ہفتم،	عہ ر
جلد سوم، مہاجرین دوم،	سے ر	**جلد ہشتم**، سیر الصحابیات،	عہ ر
جلد چہارم، سیر الانصار اول،	سے ر	**جلد نہم**، اسوۂ صحابہ اول،	عہ ر
جلد پنجم، سیر الانصار دوم،	عہ ر	**جلد دہم**، اسوۂ صحابہ دوم،	ہیر

منیجر دارالمصنفین اعظم گڈھ

نئی کتابیں

نقوشِ سلیمانی، از مولانا سید سلیمان ندوی، یہ ہندوستانی زبان و ادب سے متعلق مولنا کی تقریروں مضامین اور مقدموں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی و ادبی دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان کا آئینہ ہے،

ضخامت ۴۷۶ صفحے، قیمت عا ر

تاریخ اسلام حصہ اوّل (از آغاز اسلام تا حضرت حسینؓ) اس کتاب میں عرب قبل از اسلام کے حالات اور ظہور اسلام سے لیکر خلافت راشدہ کے اختتام تک کی اسلام کی مذہبی، سیاسی، اور تمدنی تاریخ ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی،

حجم ۴۰۸ صفحے قیمت ے ر

تابعینؒ، اس میں چھیانوے ۹۶ اکابر تابعینؒ کے سوانح ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

ضخامت ۵۰۰ صفحے، قیمت : للعہ

تاریخ اخلاق اسلامی، اس میں اسلامی اخلاق کی تاریخ اور قرآن اور احادیث کی اخلاقی تعلیمات پر مختلف حیثیتوں سے نقد و تبصرہ ہے، ضخامت ۴۲۶ صفحے قیمت عہ

فہم انسانی، یعنی ڈیوڈ ہیوم کی مشہور کتاب "ہیومن اسٹینڈنگ" کا ترجمہ اور اس کے مختصر حالات کیساتھ اس کے خیالاتِ فلسفہ پر بحث و تبصرہ، حجم ۲۲۸ صفحے قیمت : عہ ر از مولانا عبد الباری ندوی،

مقالاتِ شبلی جلد ہشتم، مولانا کے مضامین کا یہ مجموعہ ان کے متفرق مضامین، مختلف تجاویز اور منصوبوں پر مشتمل ہے، ضخامت ۲۱۵ صفحے قیمت عہ

ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں مولوی ابوالحسنات مرحوم نے نہایت تلاش و تحقیق سے ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہوں پر ایک مقالہ لکھا تھا وہی مقالہ اب کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے، قیمت ۱۲ر ۱۴۲ صفحے

مسعود علی ندوی — مینیجر — دار المصنفین اعظم گڈھ

(طابع محمد اویس وارثی)